الدكتور يحيى هويدى
دكتوراه الدولة فى الفلسفة من جامعة باريس
وأستاذ الفلسفة المساعد بكلية دار العلوم
جامعة القاهرة



دراسة نقدية للفلسفة الوضعية المنطقية

الطبعة الأولى

١٩٦٦



ملتزمة الطبع والنشر
مكتبة النهضة المصرية
لأصحابها حسن محمد وأولاده
٩ شارع عدلى باشا بالقاهرة
١٩٦٦

اهداءات ٢٠٠٢
د/ ابراهيم محمد ابراهيم حريبة
القاهرة

الدكتور يحيى هويدى
دكتوراه الدولة فى الفلسفة من جامعة باريس
وأستاذ الفلسفة المساعد بكلية دار العلوم
جامعة القاهرة



دراسة نقدية للفلسفة الوضعية المنطقية

الطبعة الأولى
١٩٦٦



ملتزمة الطبع والنشر
مكتبة النهضة المصرية
لأصحابها حسن محمد وأولاده
٩ شارع عدلى باشا بالقاهرة
١٩٦٦

دار الاتحاد العربي للطباعة
لصاحبها محمد عبد الرازق

١٩ كنيسة الأرمن ش الجيش
ت ٩٠٦٦٨٢

إلى القارىء ....

سؤال قفز إلى خاطرى عند ما أمسكت بالقلم لأحرر صفحات هذا الكتاب الصغير ، أريد أن أكاشف به القارىء بادىء ذى بدء :

ماذا لو عدل المؤلف عن تقسيم كتابه ذلك التقسيم التقليدى ، إلى أبواب وفصول ، لها عناوين رئيسية وأخرى فرعية ، وقدم بدلا من هذا ، ما يريد أن يقوله للناس ، في نفَس واحد ؟ ألا يكون فى هذه التجربة مايحفزه إلى تركيز الفكرة ، وتجنب الإطالة المملة ؟ ألا يكون فيها مايدفعه الى بذل كل جهد من أجل وضوح الرؤية وتوضيح الهدف ؟ ألا يكون فيها محاولة لشد انتباه القارىء فيمضى فى قراءة الكتاب دفعة واحدة ، ينتقل مع ديالكتيك الفكرة من فقرة الى أخرى ، من غير أن تستوقفه هذه العناوين التى ليست فى حقيقتها ، من وجهة نظر بعض القراء ، علامات على الطريق بقـــدر ما هى عقبات فى الطريق : طريق تسلسل الفكرة وتتابعها ؟

أيا ما يكون الأمر ، وسواء وافقنى القارىء فى هذا أم لم يوافقنى ، فإنى أردت هنا ان أخوض هذه التجربة مع نفسي . وكل ما ارجوه ان لا أكون قد أثقلت بها كثيراً على القارىء الكريم ؟



1



(١)

فقد رأيت أن أقدم إلى القارىء العربى ، فى نفَس واحد ، من خلال هذا الكتيب أو هذه المقالة الطويلة ، بعض الخواطر حول موضوع علم المنطق وميدانه . أو بالأحرى حول فلسفة علم المنطق . وذلك بعد أن اتسع مفهوم هذا العلم ودخلت فيه إتجاهات كثيرة أصبح بعدها من المتعذر — كما يقول برتراند رسل بحق ، فى كتاب قديم له ألفه عام ١٩١٤ ، وهو كتاب « علمنا بالعالم الخارجى » « أن يستعمل فيلسوفان إثنان كلمة المنطق بمعنى واحد »[١] .

أما كيف حدث هذا ، فذلك أمر طبيعى ، من ناحية أن تاريخ الفلسفة يضم مذاهب ومدارس وتيارات متعددة ، ولأن نظرية المنطق التى يقدمها لنا كل فيلسوف ليست منفصلة عن الإتجاه العام للمدرسة التى يمثلها ، ولأن هذه النظرية لا بد أن تكون متفقة مع هذا الإتجاه . وهذا قول يصدق حتى على المناطقة الذين أرادوا أن يقطعوا الصلة بين المنطق والفلسفة (بمعنى الميتافيزيقا) . وذلك لأن هؤلاء المناطقة ، سواء منهم من كان يمثل الذرية المنطقية Logical Atomiam مثل وتجنشتين[٢] ورسل ، أو من مثل منهم الموضعية المنطقية Logical Positivism مثل كارناب[٣] وشليك[٤] ورايشنباخ[٥] وآير[٦] ، قد تفلسفوا فى محاولتهم الإبتعاد عن الفلسفة . وسيلمس القارىء بنفسه مصداق هذا القول .

---

(١) B. Russell : Our Kmowledge of the External World, London, 1926, 1043

(٢) Ludwig Wittgenstein

(٣) Rudolf Carnap

(٤) Moritz Schlich

(٥) Reichenbach

(٦) A. J. Ayer

ولهذا فإنى وإن كنت أفهم من الفلسفة والمنطق جميعاً ما لا يقره هؤلاء، إلا أننى أتفق ، من ناحية الشكل لا من ناحية الموضوع ، أو من ناحية العبارة فقط ، مع برتراند رسل ، فيما ذهب إليه فى هذا الكتاب الذى أشرت إليه الآن ، من أن « المنطق هو صميم الفلسفة » (عنوان أحد فصول كتاب علمنا بالعالم الخارجى) . وذلك لاعتقادى بأن دراسة الفلسفة إن انتهت بصاحبها إلى تبين طريقه ، فلا بد أن تسعى إليه حينذاك النظرية المنطقية لتدخل فى الإطار العام الذى تبناه ، دخولا طبيعياً لا صنعة فيه .

وبهذا الاعتبار فإن نظرة بعض الفلاسفة العرب إلى المنطق على أنه آلة للفلسفة أو « ايساغوجى » (كلمة يونانية معناها مدخل) أو « سُلَّم » للعلوم كلها (السلم للأخضرى) أو مدخل للفلسفة (المدخل إلى كتاب الشفاء عند ابن سينا هو الجزء الذى خصصه للمنطق) ينبغى أن نبدأ به قبل تعلم الفلسفة ، أقول إن هـــذه النظرة لم تعد تتفق مع رسالة المنطق فى الفلسفة المعاصرة ، من حيث أنه قد أصبح جزءاً لا يتجزأ من مذهب أى فيلسوف .

من أجل هذا ، فليس ثمة ما يمنع أن يكون عنوان هذا الكتاب « فلسفة علم المنطق » . والكتاب بموضوعه هذا قد يكون جديداً على القارىء العربى . فقد اعتاد أن يرى كتباً فى الفلسفة وتاريخها ، وكتباً أخرى فى علم المنطق . أما أن يكتب كتاب فى فلسفة علم المنطق ، يحاول فيه صاحبه أن يجمع الفلسفة والمنطق تحت سقف واحد ، فهذا ما قد ينكره علىَّ القارىء . وقد يقول لى إن عنوان الكتاب لا يتفق مع موضوعه ، وأنا أوافقه بعض الموافقة . فعنوان الكتاب قد يخدع الناس الذين إذا رأوا كتاباً يحمل إسم « علم المنطق » فى عنوانه توقعوا أن يجـــدوا بين دفتيه الأبواب التقليدية لعلم المنطق : الحد والقضية والحكم والاستدلال المباشر

والاستدلال القياسى والاستقراء ومناهج البحث فى العلوم ... إلخ . وهذا الكتاب لم يعالج هذه الأبواب بل عالج فلسفة علم المنطق . ومن أجل هذا فأنا أوافق القارىء على اعتراضه هذا . لكنى لا أوافقه كل الموافقة . وآمل بعد أن يفرغ من قراءة الكتاب أن يضم صوته إلى صوتى ويقرنى فى محاولتى الكتابة فى فلسفة علم المنطق .

والذى شجعنى على هذه المحاولة فلاسفة كثيرون سيرد ذكر أسمائهم فى ثنايا البحث . ولكنى أخص بالذكر منهم واحداً بعينه هو الفيلسوف وعالم المنطق النمساوى « لودفيج وتجنشتين »[١] الذى أخرج عام ١٩٢١ كتابه الهام « الرسالة المنطقية الفلسفية » (فى الطبعة الألمانية)، وعاد فظهر عام ١٩٢٢ فى طبعته الإنجليزية الألمانية[٢] .

فهذا إذن واحد من الفلاسفة الذين جمعوا المنطق والفلسفة فى وعاء واحد ، وشجعنى — كما قلت — هو وغيره ، على معالجة فلسفة علم المنطق. وإنما نخص هذا الفيلسوف بالذكر لأن هذا الكتاب فى أكثره محاولة لفهم الجانب الفلسفى فى مذهب وتجنشتين .

---

(١) ولد فى فينا من ٢٦ إبريل عام ١٨٨٩ . وتوفى بكامبردج عام ١٩٥١ . غادر النمسا إلى انجلترا بعد دراساته الأولى وقيد نفسه عام ١٩٠٨ طالباً للهندسة فى جامعة مانشستر . حصل على الدكتوراه من جامعة كامبردج عام ١٩٢٩ بكتابه « الرسالة المنطقية الفلسفية » وكتبه غير الرسالة هى : الكتاب الأزرق (١٩٣٣) — الكتاب البنى Brown Book (١٩٣٥) — « مباحث فلسفية » Philosophical Investigations وألفه على مرحلتين انتهى من القسم الأول منه عام ١٩٣٦ ومن قسمه الثانى عام ١٩٤٨ .

(٢) Tractus Logico. - Philosophicus, translated by D. F. Pears and B. F. Mc Guinmess (London, Routledge and Kegan Paul; New. York, The Hnmanities Press, 1961.

وهذه الطبعة هى الطبعة الأخيرة للرسالة وهى التى اعتمدنا عليها فى هذا الكتاب .

(٢)

ورسالة المنطق فى الفلسفة المعاصرة تدعونا كذلك إلى أن ندلى برأينا فى مسألة طال النقاش حولها ، وهى مسألة : المنطق هل هو علم أم فن ، نظرى أم تطبيقى ، وصفى أم معيارى ؟

فقد جرت عادة المناطقة على أن يعرّفوا المنطق بأنه البحث فيما ينبغى أن يكون عليه التفكير السليم . ولما كانت التفرقة التقليدية بين ما هو علم وما هو فن أو بين النظر والتطبيق قائمة على أساس التفرقة بين ما هو كائن وما يجب أو ما ينبغى أن يكون فقد نُظر إلى المنطق ، من هذه الزاوية ، على أنه فن وليس علماً . وكان من الطبيعى بإزاء هذا أن ينظر الغزالى إلى المنطق على أنه « معيار » للعلوم أو « ميزان » لها ، أو « محك للنظر » بوجه عام .

ولكن « إدموند هوسرل Edmund Husserl صاحب فلسفة الظاهرات يلفت أنظارنا فى الجزء الأول من كتابه « مباحث منطقية » وهو الجزء الذى جعل له عنواناً فرعياً « مقدمات فى علم المنطق الخالص »[١] إلى تفسير هام فى هذا الصدد . فيقول إن علينا أن نفرق بين معنيين للفعل « يجب » . فهذا الفعل يعنى فى معناه الأول وجود أمر صادر من شخص معين إلى شخص آخر فعندما أقول لك . « يجب أن تطيعنى أو عليك أن تطيعنى » فإن هذا سيكون معناه : « إننى أرغب فى أن تطيعنى وألزمك بهذه الطاعة » . لكن من الممكن أن نستعمل الفعل « يجب » إستعمالا آخر ، يختفى فيه الأمر

---

(١) Edmund Husserl : Recherehes Logiques, en 3 Vol., trad. frenc. par Hubert Elie, Paris. P. U. E.. 1959, 1961, 1962-Tome Premier : Prolégomènes à la logique pure, 1959,

الموجه من شخص إلى آخر . فعندما أقول : « يجب أو ينبغى على الجندى أن يكون شجاعاً أو على الجندى أن يكون شجاعاً » فإن هـــذه العبارة لا تتضمن أى أمر صادر إلى الجندى ، بل تعنى ببساطة « الجندى الشجاع هو وحده الجندى الممتاز » وهى تعنى كذلك : « الجندى الذى لا يتصف بالشجاعة ليس ممتازاً » . وبعبارة أخرى ، فإن العبارة : « على الجندى أن يكون شجاعاً » أو « على (أ) أن يكون (ب) » سيكون معناها : « إذا لم يكن (أ) متصفاً بـ (ب) ، فلن يكون ممتازاً » أو سيكون معناها « إذا لم يكن (أ) متصفاً بـ (ب) ، فلن يكون ممتازاً » ، أو سيكون معناها « (أ) المتصف بـ (ب) هو وحده الذى يتوفر فيه الإمتياز » أو سيكون معناها : « (أ) فى أحسن حالاته سيكون دائماً (ب) » .

ولعلنا قد لاحظنا أن هذه العبارات الأخيرة نظرية وليست عملية ، علمية وليست تطبيقية ، وصفية تقريرية وليست معيارية تقديرية . أو قل — إن شئت — إن هذه العبارات الأخيرة قد أصبحت معيارية نظرية . فالقواعد والمعايير والأوامر والنواهى من الممكن إذن أن تصاغ على نحو لا تتجه فيه إلى العمل والتطبيق ، بل تفرغ من مادتها التى تتجه إليها فى الواقع العملى ، وتصبح — كما رأينا فى المثال السابق — مجرد علاقات بين فكرتين أو أكثر . وتدخل هذه العلاقات أو الروابط فى جهاز العلاقات والقوانين الذى يمثل البناء النظرى لكل علم ، فتتولد علاقات جديدة ، وتقدم لنا فى نهاية الأمر مجموعة هذه التركيبات النظرية المثالية التى تكون جوهر كل علم . والأمر يجرى على هذا النحو فى كل علم ، أعنى أن كل علم — بما فى ذلك علم المنطق — معيارى نظرى ، بالرغم من أن الجمع بين هاتين الصفتين الأخيرتين ليس مألوفاً عند الكثيرين . يقول هوسرل : « إذا أراد العلم المعيارى تبعاً لذلك أن يكون جديراً باسمه ، وإذا أراد أن يبحث بحثاً

علمياً الروابط بين المعيار الأساسي الذي يقدمه والحالات التي يقومها هذا المعيار فعليه أن يقوم بدراسة تماسك هذه الروابط من الناحية النظرية ، وبالتالي عليه أن يوغل في مناطق العلوم النظرية التي تتصل بهذه الروابط »[1] .

وتبعاً لهذا ، فإن علم المنطق الذي يبحث في الفكر أو في ضروب العلاقات والأحكام وأنواع الاستدلالات المختلفة التي يؤدي إليها التفكير في الجهاز النظري المثالي الذي يتوج كل علم (وسنعود إلى تعريف هوسرل للمنطق مرة أخرى) لا يبحث كعلم النفس في طبيعة الفكر ، بل يبحث — كما يقول هوسرل — في أخلاق الفكر . وذلك لأنه ليس علماً بما عليه التفكير في مجراه الواقعي ، وليس علماً بالترابط القائم بين العمليات الشعورية ، بل هو علم بما يجب أن يكون عليه الفكر في وجوده المثالي .

وإذا أردنا بعد هذا أن نعرف إذا كان المنطق علماً أم فناً ، فليس من شك في أنه علم نظري وليس فناً تطبيقياً . ولكنه علم بما يجب أن يكون عليه التفكير . وهو بهذا علم معياري . إلا أن المعيارية هنا معيارية نظرية تتعلق بالفكر في وجوده المثالي ، بالصورة المثالية لمجموعة العلاقات والروابط والاستدلالات المختلفة التي يجب أن تقوم بين أحكام التفكير .

هذه السطور التي كتبها هوسرل في مجال التقريب بين المعيارية والعلم النظري عند حديثه عن موضوع علم المنطق ستفيدنا في إعادة النظر فيما كانت تردده كتب الدراسات الفلسفية والاجتماعية . في فصلها القاطع بين علوم معيارية تطبيقية تقديرية وعلوم وصفية نظرية تقريرية . وبالإضافة إلى هذا ، فإننا حتى في ميدان الأخلاق ، لا نستطيع أن نفصل

---

(١) مباحث منطقية ، ج ١ ، ص ٥١ .

بين يجب devoir — ought ويكون Etre — to be . وإلا استحالت القواعد الأخلاقية إلى مجموعة من الأوامر والنواهى ، الفارغة من المضمون والتى سرعان ما تتبخر عند أول ملامسة لها مع دنيا الواقع .

(٣)

ورسالة المنطق فى الفلسفة المعاصرة تجعلنا نثير نقطة أخرى هى علاقة الدراسات المنطقية بدراسة الثالوث التقليدى للقيم الذى يعد تاريخ الفكر الإنسانى كله بحثاً عنه وعن مفهومه ، وأعنى به ثالوث الحق والخير والجمال . ولنترك الآن جانباً البحث الأخلاقى فى الخير والبحث الجمالى فى الجمال لنتجه إلى البحث فى قيمة الحق ، أو فى الحق كقيمة من القيم ، ولنحدد علاقة بحث كهذا بالمنطق . فقد كان يقال إن البحث فى الحق كقيمة من القيم هو البحث الذى يتناوله علم المنطق . فما مدى صحة هذا الكلام ؟

نستطيع أن نقسم البحث حول الحق أو الحقيقة إلى بحثين : البحث الأول هو البحث عن الحقيقة ، والثانى هو البحث فى الحقيقة ، أى فى بناء الحقيقة . والبحث عن الحقيقة يتضمن البحث عن الوسائل المختلفة التى يتخذها الإنسان ليصل إلى الحقيقة ، وهو البحث المعروف بنظرية المعرفة وتحديد مصادرها المختلفة . ويتضمن كذلك البحث فى طبيعة المعرفة وتحديد طابعها المثالى أو الواقعى أو المادى . ويتضمن ثالثاً البحث الميتافيزيقى عن الحقيقة ، كذلك البحث الذى يتناول سعى الإنسان ، أو الموجود البشرى — كما يسميه الوجوديون باعتباره ذلك الكائن الموجود فى العالم — وراء الحقيقة ، مفهومة هنا ، لا على أنها تمثل « الداخل » ، وإلا لكان هذا البحث معناه جرى الإنسان وراء نفسه ، ولا على أنها تمثل الخارج أو الواقع الخارجى ، باعتباره شيئاً مستقلا تماما عن الإنسان ، وإلا لكان هـــذا

البحث بلا جدوى . بل ستكون الحقيقة هنا مفهومة على أنها حضور الإنسان فى العالم . وهذا الحضور ، وإن كان الأصل فيه — كما هو الحال عند هوسرل — أنه لا يمثل إملاء من الداخل على الخارج ، ولا من الخارج على الداخل ، بل نقطة التقاء بينهما ، إلا أنه قد استحال عند هيدجر مثلا إلى سقوط Verfallen فى اللاحقيقة . وذلك لأن حضور الإنسان وسط الأشياء يوجد دائماً مقترناً بهروب هـذه الأشياء منه ، أى أن حضوره وسط الأشياء يوجد دائماً مقترنا بغياب هذه الأشياء وإفلاتها منه(١) . الأمر الذى يجعل الإنسان يستبدل آخر الأمر بالبحث عن الحقيقة وهو البحث فى معرفة الوجود العام La Connaissance Ontologique البحث عن وجود الموجودات الخاصة La Connaissance Ontique . وهذا الوجود الأخير وجود ثرثار ، يفقد الانسان نفسه فى دوامته . ولهذا يسميه هيدجر بالوجود الزائف Inauthentique ، الذى ينبغى على الباحث عن الحقيقة أن لا يركن إليه ، ويسارع بالانتقال منه إلى البحث فى الوجود الحقيق أو الصحيح Authentique . وهو الذى يمثل عنده ما أطلق عليه إسم « علم الوجود الأساسى L'ontologie Fondamentale وهـذا البحث ليس شيئاً آخر إلا البحث فى الإنسان ، وفى التحليل الوجودى للطبيعة البشرية المتزمنة فى زمانها الباطنى الخاص ، أو هو ميتافيزيقا الإنسان الذى يمثل عند هيدجر « الأساس الضرورى الذى يجعل كل ميتافيزيقا ممكنة »(٢) .

هنا فى هذا الوجود الأساسى ، يصبح الإنسان فى بيته ، ويشعر بأنه مع نفسه ، مع ذاته ، مع الحقيقة . ولكن هذا الشعور يقترن دائماً فى داخل

---

(١) M. Heidegger : De l'essence de la Vérité, trad. franc., Pares, Vrin, 1948, p. 92 et suiv.

(٢) Heidegger : Kant et le problème de la métaphysique, Paris. Gallimard, 1957, 1057.

الإنسان بحركة طبيعية تجعله يلقى بنفسه دائماً فى الخارج ، سعياً وراء هذا الذى يجذبه ويفلت من بين يديه فى الآن نفسه . « عندما نشعر فى داخل ذواتنا بهذه الحركة (حركة انسحاب الأشياء) نحس بأننا قد أصبحنا مع أنفسنا . ولكننا نشعر فى الآن نفسه — على نحو يختلف عن ذلك الشعور الذى تشعر به الطيور المهاجرة السواحة ويدفعها دائماً إلى الهجرة — بأننا نتجه دواماً إلى هذا الذى يجذبنا وينحسر من أمامنا »(١) .

هذه المباحث الفلسفية حول الحقيقة مباحث عنها : ، وهى متصلة كما رأينا بالبحث فى الوجود العام والوجود البشرى ككل عند البعض ، وعند البعض الآخر متصلة بالبحث فى الذات العارفة وبوجود الأشياء المادية ، باعتبارها موضوعات للذات ومن تشكيلها أو باعتبارها موضوعات توجد أمام الذات ، فى مواجهتها ، ومستقلة عنها فى وجودها . وأهم ما يميز هذه المباحث الفلسفية الميتافيزيقية عن الحقيقة أن أنماط الوجود التى تعالجها ، وإن اختلفت وتعددت مستوياتها ، إلا أنها تشترك جميعاً فى أن الوجود الذى تتناوله يقع فى المكان ويجرى فى الزمان .

والآن ، هل البحث فى الحق أو فى الحقيقة كقيمة من القيم بحث من هذا الطراز ؟ .

القيم بعامة ليست أشياء مادية توجد فى المكان والزمان الواقعيين على النحو الذى توجد به سائر الأشياء . وليست خصائص أولية أو ثانوية للأشياء أو المادة . وإنما هى خصائص « ذات طبيعية خاصة » ، خصائص لا توجد فى الأشياء ، ولا توجد كذلك فى الذات التى تقوم لأنها ليست من خلق هذه الذات ، بل تمثل معايير ذات وجود ضمنى أو اعتبارى

(١) Heidegger : Qu'appelle-t-on penser ?, Paris, P. U. F., 1959, p. 27

مختلف عن كل من الوجود الشيئي العيني والوجود الذاتي . وجود القيم وجود هجين ما هوى (نسبة إلى الماهية) ، تختلط فيه الذاتية بالموضوعية مع ملاحظة أن علاقة الذات بالموضوع فى عالم القيم ليست علاقة معرفة ، بل علاقة تقويم وتقدير . إن الذات هنا تحكم على الشيء أو القضية بأنه أو بأنها صواب أو خطأ . وتحكم على الفعل السلوكى بأنه خير أو شر . وتحكم على الموضوع الجمالى بأنه جميل أو قبيح . وهى فى حكمها على الشيء أو الفعل أو الموضوع بأنه صواب أو خير أو جميل تعلى من قدره ، وفى حكمها عليه بأنه خطأ أو شر أو قبيح تحط من قدره . فالبحث عن الحق أو الحقيقة — وهذا هو ما يهمنا هنا فحسب — من هذه الناحية ، حكم تقديرى أصدره على الشيء وأحكم فيه عليه بأنه صواب ، فأعلى بهذا من قدره ، أو أحكم عليه بأنه خطأ ، فأحط من قدره . وليس هذا التقدير متروكاً لعبث الذات . بل إن ثمة ضوابط كثيرة تضبطه ، أهمها اتفاق الناس معى فى هذا الحكم بالصواب أو الخطأ ، وهذا الاتفاق هو ما يمكن أن نطلق عليه « اسم الحكم الجمعى » .

المهم أن نلاحظ أن البحث حول الحقيقة من هذه الناحية ليس بحثاً فى الحقيقة (وبهذا يخرج من دائرة علم المنطق) ، بل هو بحث عن الحقيقة (وبهذا يشارك المباحث الفلسفية السابقة عنها) . ومع ذلك فإن هذا البحث عن الحقيقة له طبيعته الخاصة — كما قلنا — وذلك من حيث أنه بحث تقويمى يجرى بين مستويين : مستوى الشيء أو القضية التى أحكم عليه أو عليها بالصواب أو الخطأ ، ومستوى المعيار الذى أزن به هذا الصواب أو الخطأ وأصدر على أساسه حكمى .

لكن كل هذه المباحث عن الحقيقة شيء ، والبحث فى الحقيقة أو فى بنائها ونسقها المعمارى — إن صح هذا التعبير — شيء آخر . وهذا البحث

فى الحقيقة هو موضوع علم المنطق . وأهم مايميز هذا البحث أن الفكر بدلا من أن يتخذ موضوعه من العالم أو من الأشياء الموجودة فى العالم ، يتجه إلى ذاته ، ويجعل من فكره ذاتا وموضوعاً فى الآن نفسه . لا بأى معنى ميتافيزيقى ، أو استنبطانى ، أو سيكولوجى ، ولا من أجل دراسة العمليات الشعورية المختلفة للتفكير ، بل من أجل دراسة الروابط والعلاقات المختلفة بين أجزاء الفكر ، وطرق استنباط حقيقة من أخرى ، معبراً عن هذا كله فى اللغة أو الرموز . وبهذا المعنى ، قلنا إن علم المنطق ليس بحثاً عن الحقيقة بل هو بحث فيها أو فى بنائها : وقد عرّف هيدجر المنطق بهذا المعنى فقال : « إن التفكير فى الفكر يتابع فى العالم الغربى على أنه يمثل علم المنطق »(١) .

* * *

(٤)

بيد أن البحث فى الحقيقة بهذا المعنى ينقسم إلى قسمين رئيسيين : بحث فى الحقيقة يهدف إلى معرفة مطابقتها أو عدم مطابقتها للواقع ، وبحث فى الحقيقه يهدف إلى معرفة مدى توافق الفكر مع نفسه فحسب ، دون الاهتمام أساساً بالبحث حول تطابقه مع الواقع . وهذا القسم الأخير وحده هو الذى يتناوله كل من علم المنطق والرياضيات . أى أن علم المنطق هو العلم الذى يبحث فى بناء الحقيقة ، أو فى الفكر من حيث توافقه مع نفسه ، وانسجامه الذاتى ، واتساقه الداخلى .

ولما كان تعريف علم المنطق على هذا النحو هو الأساس فى كل الاتجاهات الصورية الإسمية الحديثة التى شهدها تطور هذا العلم ، وفى الصلة الوثيقة التى قامت بينها وبين الرياضيات (على نحو ما نجد ذلك فى الذرية

(١) Heidegger : Qu'appelle-t on Penser, P. 33

المنطقية والوضعية المنطقية) ، فلا بد أن نقف وقفة قصيرة عند منشأ هذه الفكرة فى الفلسفة الحديثة .

ففى العصور الوسطى لم يكن هناك تمييز بين الحقيقة والواقع . الحقيقة عند المدرسيين هى هى الواقع . أو قل إنه لم يكن لديهم إلا شىء واحد ، هو ما أطلقوا عليه اسم حقيقة الشىء veritas rei . وبهذا المعنى نجد بوسويه Bossuet فى كتابة « المنطق » يقول : « الحق أو الصواب ماله وجود فى الواقع ، والخطأ هو ماليس له هذا الوجود » . وإذا كان المدرسيون أو الاسقولسطيقيون قد عرضوا كذلك لنوع آخر من الحقيقة ، هى حقيقة العقل أو الحقيقة العقلية veritas intellectus فإنهم كانوا يقصدون بها أيضاً الحقيقة التى تجرى على سنن الطبيعة أو الحقيقة العقلية المتطابقة مع الواقع .

وقد ظل ديكارت محافظاً على هذا الاتجاه فى كثير من الزوايا الواقعية فى فلسفته ، تلك الزوايا التى أبرزها « آلكييه T. Alquié ، الأستاذ بالسربون ، فى كتابه « الاكتشاف الميتافيزيقى للإنسان عند ديكارت[١] » . خذ مثلا فكرة الشك الديكارتى الذى امتد حتى شمل حقيقة الأفكار العقلية ، فديكارت قد ذهب إلى أن هذه الأفكار قد تكون مضللة وزائفة وخاطئة ، وهو يقصد بهذا كله أنها قد تكون غير متطابقة مع الواقع أو أنها قد لاتقابل أشياء واقعية . ولو لم تكن الأفكار عنده أفكارا تمثيلية Représentatives بمعنى أنها تمثل الواقع ، لما شك فى حقيقتها . وخذ كذلك فكرة « الصدق الإلهى » الذى يضمن لى حقيقة الأفكار بعد الشك فيها . فمعنى « حقيقة الأفكار » هنا أنها ـ أى هذه الأفكار ـ ستمثل الواقع

---

(١) F. Alquié : La découverte métaplysique de l'homme Chez Descartes, Paris, P. U. F., 1950.

وتتطابق معه . وذلك لأن الله الواحد لا يمكن أن يكون قد خلق عالمين مختلفين : عالم الأفكار وعالم الأشياء ، بل لابد أن يكون ثمة تطابقا بينهما . وخذ أيضا الفكرة الديكارتية الأصيلة التي تقول إنه لاحقيقة للأفكار في ذاتها ، أي أن الأفكار من حيث هي كذلك لا يمكن أن أصفها بالصدق أو الكذب ، بالصواب أو الخطأ . أما الذي أصفه بذلك فهو الحكم ، وهو ذلك الفعل من أفعال الإرادة الذي أحيل به الفكرة إلى الواقع لأرى مايقابلها في الواقع ، ولأعرف مدى تطابقها معه .

لكن الفلسفة الديكارتية فلسفة معقدة . وما كان ديكارت ليستحق لقب « أبي الفلسفة الحديثة » إلا لأنه قدم شيئا جديدا ، خالف به اتجاه المدرسيين في نظرتهم إلى الحقيقة . وعلينا أن لاننسى في هذا الصدد أن فلسفة ديكارت هي « فلسفة المحافظة على المستويات » ، كما يقول الأستاذ آلكييه . هنا ونصل إلى جوانب أخرى في الفلسفة الديكارتية ، جوانب مثالية ، بدت فيها الفكرة العقلية على أن لها حقيقة في ذاتها بصرف النظر عن تطابقها مع الواقع . فالصورة الحسية أو المادية للشيء لها حقيقة ، لكنها مجرد شكل من شكول المادة ، وقيمتها من أجل هذا أقل من القيمة التي لحقيقة الفكرة العقلية . ومعنى هذا أن للفكرة العقلية ـ عند ديكارت ـ حقيقة أو قيمة مستقلة عن الشيء المادي . وبالإضافة إلى هذا ، فإن ديكارت الفيلسوف كان في الآن نفسه عالما في الرياضيات ، ومنشئا لعلم الهندسة التحليلية[1] وعالم الرياضيات لايراعي أن تكون أفكاره وتعريفاته

(١) الهندسة التحليلية خطوة هائلة في سبيل التجريد الرياضي . وذلك لأن ديكارت قد استطاع عن طريق استخدامه الاحداثيات المتعامدة أن يستغني عن النقط والخطوط والمجسمات من لأشكال الهندسية واستبدل بها الحروف ، بعد أن كان قد نجح من قبله عالم الجبر « فيت » في الاستغناء عن الأعداد الحسابية بالحروف . واستطاع ديكارت أن يحدد أية نقطة في مستوى معين عن طريق معرفة بعدها عن خطين متقاطعين عموديا في هذا المستوى . وأضيف بعد هذا إلى الاحداثيات الثلاثة الإحداثي الرابع .

وخصائص أشكاله الهندسية متفقة أو غير متفقة مع الواقع . فسواء وجد في الواقع مثلث أو دائرة أم لم يوجد ، فإن الخصائص الهندسية للمثلث وللدائرة تظل صحيحة . وهذا هو ماقال به ديكارت فى التأمل الأول[1] عند حديثه عن العلوم الرياضية . فمن هذه الناحية أيضا نجد أنفسنا أمام حقيقة مستقلة لعالم الأفكار أو لعالم الأذهان بالقياس إلى عالم الأعيان أوعالم الواقع . ومما يذكر فى هذا المجال كذلك أن معيار الأفكار الصحيحة عند ديكارت ليس قائما فى ضمان الصدق الإلهى لها ولتطابقها مع الواقع ، بل فى وضوحها وتميزها . والوضوح والتميز معياران ذاتيان ، يتصلان بحقيقة الأفكار فى ذاتها بصرف النظر عن تطابقها مع الواقع .

هذا التأرجح فى نظرة ديكارت إلى الحقيقة ، وقوله مرة إنها تعنى التطابق مع الواقع ، ومرة أخرى إن لها وجودا مستقلا عن هذا الواقع جعل من مذهب فيلسوف الوضوح مذهبا غير واضح تماما فى نظر اسبينوزا . ومن ثم أخذ اسبينوزا على عاتقه مهمة توضيح الحقيقة . وبدا له أن توضيحها لن يكون إلا بأن يختار أحد هذين الطرفين : الحقيقة التى تحرص على التطابق مع الواقع ، والحقيقة التى تحمل معيار صحتها فى ذاتها ، وتتخذ من اتساق الفكر مع نفسه ، فى بنائه الداخلى ، دليلا على سلامتها .

واختار اسبينوزا دون تردد الطرف الثانى ، الطرف الذى تبدو فيه الحقيقة وهى تحمل معها دليل صدقها Verum index sui . ومن هنا تبدو أهمية دراسة اسبينوزا وفلسفته فى الوقوف على نشأة الدراسات المنطقية المعاصرة .

تلك هى النتيجة الأولى التى أردت أن أصل إليها فى هذه الفقرة ، منذ بدأت الحديث عن قسمين للبحث فى الحقيقة أو فى بنائها .

---

(١) أنظر الترجمة العربية للتأملات . للاستاذ الدكتور عثمان أمين .

ونظرية اسبينوزا فى الحقيقة - بوجه عام - تتميز بثلاث خصائص رئيسية : أولها أن الحقيقة عنده باطنة فى الفكرة الصحيحة . فالعقل عند اسبينوزا قادر على الوصول إلى الحقيقة ، عن طريق تأمله فى ذاته ، فى أفكاره ، فى العلاقات التى تربط هذه الأفكار فيما بينهما وتتولد عنها أفكار جديدة . وواضح أن تأمل اسبينوزا فى العلوم الرياضية وتأثره بمنهجها تأثرا جعله يفضل أن يصوغ كتابه الرئيس : « الأخلاق » صياغة رياضية بحتة ، هو الذى جعله ينظر هذه النظرة إلى الحقيقة . أعنى أن اسبينوزا لو كان قد وجه انتباهه ، بدلا من الرياضيات إلى علوم الحياة - كما فعل أرسطو - لما انتهى إلى نظرته هذه فى الحقيقة . وذلك لأن علوم الحياة لا تقوم إلا إذا قامت موضوعاتها فى العالم الخارجى . فأنا لا أستطيع مثلا أن أصف هذه الحشرة أو تلك ، هذا النبات أو ذاك ، هذه السمكة أو تلك ، إلا إذا افترضت مقدما وجود هذه الأشياء فى العالم الخارجى ، وإلا إذا وجدت هذه الأشياء ماثلة أمامى . لكنى فى الرياضيات أستطيع أن أصف المثلث أو الدائرة وصفا ذاتيا دون أن ألقى بالا إلى وجودهما فى الواقع .

والخاصية الثانية التى تتميز بها نظرية اسبينوزا فى الحقيقة أن الحقيقة تحمل معها دليل صدقها . يقول اسبينوزا فى القضية رقم ٤٣ من القسم الثانى فى كتابه « الأخلاق » ما يلى : « إن من يكون لديه فكرة حقيقية يعرف فى الوقت نفسه أنها حقيقية »(١).

ما الذى يجب علينا أن نستخلصه من مثل هذه القضية ؟ علينا أن نفهم منها أن اسبينوزا أراد أن يقول لنا إن العبارات التى تتناول أموراً تجرى

(١) Oeuvres Complètes de Spinoza, Trad franc, Paris, Gallimard, 1945

فى التجربة والواقع لا يمكن أن أقول عنها إنها تتناول موضوعات للحقيقة ولا يمكن أن أنسب إليها الصحة والفساد ، الصدق أو الكذب . وذلك لأن الحقيقة لا تقبل على الفكرة من الخارج بل هى باطنة فيها . فعندما أقول مثلا : « زيد فى المنزل » فما هى الحقيقة التى تحملها هذه القضية ؟ هل تنتظر الحقيقة حتى أذهب إلى منزل زيد لأتحقق من وجوده فيه أو عدم وجوده ؟ هل تنتظر الحقيقة حتى أطلبه فى التليفون مثلا ؟ كلا . إن الحقيقة فى معناها الصحيح عند اسبينوزا لا تنتظر معيارها من الخارج . إنها ليست معلقة بما يحدث فى الخارج . إنها لا تعتمد على الصدفة . إنها تحمل معيارها فى ذاتها ، ومعها دليل صدقها . وأمثال هذه العبارات أو القضايا التجريبية ليست كذلك ومن ثم ، فأنا لا أستطيع أن أتحدث عنها فى ميدان الحقيقة . أما إذا قلت هذه العبارة الأخرى : « الدائرة شكل محاط بخط منحن مقفل حادث من حركة نقطة على بعد ثابت من نقطة أخرى ثابتة تسمى المركز » ، فإنى أشعر لتوى أنى وجها لوجه أمام الحقيقة . إننى لا أنتظر لأعرف إذا كانت هناك دوائر فى الطبيعة ينطبق عليها هذا التعريف . لست فى حاجة إلى هذا . إنى أكتفى هنا ببناء الفكرة فى ذاتها . يقول اسبينوزا : « تختلف الفكرة عن موضوعها . فالدائرة شىء وفكرتنا عن الدائرة شىء آخر »[1] . ويقـــول كذلك : « فى الأفكار شىء ماله حقيقته يميز بين الحق منها والزائف »[2] .

الفكرة الحقيقية إذن عند اسبينوزا هى الفكرة المتطابقة adequate ، أى المتطابقة مع ذاتها ، لا الفكرة المطابقة ، أى المطابقة للواقع . واسبينوزا يرفض معيار المطابقة فى حديثه عن الحقيقة ، لأنه معيار خارجى ،

---

(١) ؛ (٢) : رسالة فى إصلاح الذهن ، ترجمة إميل سيسيه ، ج ٢ — نقلا عن كتابه «مشكلات ما بعد الطبيعة» ترجمة مؤلف هذا الكتاب ، ص ٤٩ .

لكنه يقبل معيار التطابق لأنه معيار داخلى ، يمثل تطابق الفكرة مع يقينها الباطنى الذى تحمله فى ذاتها .

لكن ثمة خاصية ثالثة تتميز بها نظرية اسبينوزا فى الحقيقة . وهذه الخاصية هى ثانى ملاحظة أو نتيجة أردت أن أصل إليها منذ بدأت الحديث فى هذه الفقرة عن قسمين للبحث فى الحقيقة، فى بناء الحقيقة . خلاصة هذه الخاصية الثالثة مايلى :

فاسبينوزا عند ما استبدل بالمعيار الخارجى للحقيقة معياراً داخلياً أو ذاتياً ، وعند ماعدل عن البحث فى الحقيقة من ناحية مطابقتها للواقع وآثر البحث فيها من ناحية بنائها الداخلى ، وتطابقها مع ذاتها لم يدر بخلده مطلقاً أنه بهذ قد طلق الواقع ، أو أنه قد لوى عنقه عنه وراح يضرب فى الأوهام . كلا . إن الحقيقة عند اسبينوزا ليست قائمة فى مطابقتها للواقع ، ولكنها مع هذا ، ومع أن معيارها ذاتى ، لا تخاصم الواقع ، ولا تجىء متعارضة معه ، بل — الأمر الذى قد يدعو إلى دهشة المناطقة الذرتيين والوضعيين — تكون متفقة معه . كيف يتم هذا ؟

لم يجد اسبينوزا كبير عناء فى البرهنة على هذا ، لأنه كان يؤمن بأن ثمة هوية بين ما يجرى فى عالم الواقع وما يتم بناؤه بناء مستقلا فى عالم الفكر أو عالم الحقيقة . كان اسبينوزا يؤمن بأن مايتم بناؤه فى العقل ، بالرغم من أنه مستقل عن الواقع ، إلا أنه يجرى على سنن ما يحدث فى الطبيعة . ذلك أن الطبيعة عند اسبينوزا تعنى الجوهر ، وتعنى الله . كل هذا بمعنى واحد عنده . وهذا الجوهر له صفات ، والمكان الذى تجرى فيه أحداث الكون أو الطبيعة أحد هذه الصفات الإلهية ، والفكر الذى يمثل الميدان الصحيح للحقيقة صفة أخرى من الصفات الالهية . والصفات الالهية عند اسبينوزا

لا تقل فى كمالها عن كمال الله نفسه . فإذا كان الله هو الجوهر الغنى ، واجب الوجود ، وإذا كان هو الموجود الذى يكفى نفسه بنفسه ، كذلك فإن صفاته تكفى نفسها بنفسها هى الأخرى؛ صفة الامتداد أو المكان تكفى نفسها لأنها صفة لله . وصفة الفكر كذلك تكفى نفسها لأنها صفة لله . لكن ما دام الله هو الطبيعة والفكر معاً ، فإن النظام العلى فى الطبيعة وهو النظام الذى تسير بحسبه الأشياء فى الطبيعة ، ويتم وفقاله تأثير الظواهر بعضها فى البعض الآخر ، والنظام المنطقى الذى تتسلسل بحسبه الأفكار فى عالم الحقيقة ليسا إلا اسمين لنظام واحد ، ليسا إلا نظاما واحدا معبرا عنه فى صورتين مستقلتين تماما إحداهما عن الأخرى ، لكنهما مع ذلك متفقتان .

وليس من شك فى أن مذهب اسبينوزا قد خلا تماما من النظرة الغائية التى حاربها اسبينوزا بكل قواه ، وكرس لمحاربتها تجربته الميتافيزيقية الكبرى وإصلاحه الرئيسى فى الأخلاق . لكن قضاء اسبينوزا على الغائية كان من أجل أن يقيم صرح العلم الطبيعى فى الكون ، وصرح الحقيقة المنطقية — الرياضية فى الفكر . وهذان الصرحان مستقلان ، كل منهما يقوم بنفسه ، وكل منهما يقف على أرجله وحده ، لكن كلا منهما لا يتعارض مع الآخر ، مع أنه لا يمثله ، أو — قل — مع أنه لا يمثل إلا نفسه ، وهو فى تمثيله لنفسه يمثل الله لأن كلا منهما قبس منه .

وقد تأثر ليبنتز بنظرية اسبينوزا فى الحقيقة . ففرق عند حديثه عن اليقين الحدسى بين حقائق الواقع الأولية ، وحقائق العقل الأولية . وهذه الأخيرة تشبه الحقيقة المتطابقة مع ذاتها ، عند اسبينوزا ، الحقيقه التى تحمل يقينها معها ، ويستحيل عليها احتمال ألا تكون صادقه . وفى مقابلها توجد حقائق الواقع الممكنه .

(٥)

هكذا إذن كانت نظرة اسبينوزا إلى الحقيقه المنطقيه — الرياضيه ، وهكذا كانت نظرته الفلسفيه الميتافيزيقيه كذلك إلى عالم الواقع .

ونحن نلتق فى فلسفه هيجل بنظرية للحقيقة مضادة لنظرية اسبينوزا فيها ، وإن كان بينهما شبه ظاهرى . وسنشير الآن إشارة سريعة إلى هذه النظرية لدافعين : أولهما أن نفهم نظرية اسبينوزا أكثر وأكثر ، من حيث أن بضدها تتميز الأشياء . وثانيهما أن هيجل لديه « منطق » أو علم للمنطق فيحسن أن نقف على معنى المنطق فى فلسفة هيجل .

ففلسفة هيجل هى فلسفه المطلق ، تماما كما أن فلسفة اسبينوزا هى فلسفه الجوهر أو الله . وهذا وجه شبه . وفلسفه اسبينوزا تنقسم إلى نظريه فى الحقيقة المنطقية ، وإلى فلسفة فى الطبيعة ، كما أن فلسفة هيجل تنقسم إلى فلسفة فى المنطق ، وفلسفة للظاهرات . وهذا وجه شبه آخر بين المذهبين . لكن أوجه الشبه تقف عند هذا الحد . وقبل أن نعرض لأوجه الخلاف علينا أن نوضح الاستعمال الخاص لكلمة « المنطق » عند هيجل . فالمنطق عنده يعنى علم الغائب ، أو العلم الإلهى ، وهو عبارة عن تفكير المطلق فى ذاته ، أو — كما يعبر هو عنه — إنه يعنى الفلسفة النظرية . وتسمية هذا العلم بعلم المنطق تسمية مشروعة من ناحية أن المنطق يعنى علم البحث فى الحقيقة ، وليس بحال من الأحوال علم البحث عن الحقيقة . وهى مشروعة كذلك من ناحية أن المنطق يبحث فى الحقيقة لا من حيث مطابقتها للواقع ، بل من حيث تطابقها مع ذاتها وأنها تحمل دليل صدقها فى ذاتها . هذا مع الاختلاف الواضح بين ميدان البحث فى علم المنطق كما يفهمه هيجل (العلم الإلهى) وميدان البحث فى علم المنطق فى معناه العادى (وهو علم

البحث فى الحقيقة البشرية أو الإنسانية : العلم الإنسانى) . لكن الأساس فيهما واحد لا يتغير .

وعلم المنطق هذا يقابله ـ كما قلنا ـ علم فلسفة الظاهرات (الفينومولوجيا). وهو علم الشعور الفردى فى محاولته معرفة نفسه ، فى تخطيه الدائم لذاته ، فى انتقاله من لحظة الشعور إلى لحظة الشعور بالذات إلى لحظة العقل حين يصبح روحا يعرف نفسه ، بالصيرورة وفيها ، من خلال الأسى والشقاء ، معرفة حقة ، معرفة كلية مطلقة ، تختلف عن تلك المعرفة الساذجة التى يواجه بها الوجود فى أولى لحظاته أو خطواته الأولى فى الحياة ، وهو واثق بنفسه ثقة ليس هناك ما يبررها . وتختلف كذلك عن تلك المعرفة المتطورة نوعاً ما ، وهى معرفة الشعور من خلال الغير أو مركب الموضوع : تلك المعرفة التى يلتقى بها فى لحظته الثانية ، عندما يلغى نفسه فى الأغيار ، ويلغى وجوده الأول ، ويصل بهذا إلى الحقيقة ، لكنها ليست كل الحقيقة .

ولكن المهم أن نلاحظ الخلاف الرئيسى الذى يفصل هيجل عن اسبينوزا فى تصورهما للحقيقة . ففلسفة اسبينوزا هى فلسفة الفصل والاستقلال بين الحقيقة المنطقية وفلسفة الطبيعة ، فى حين أن فلسفة هيجل هى فلسفة المزج التام بين علم المنطق كما يفهمه وعلم فلسفة الظاهرات . ذلك أن فلسفة الظاهرات عند هيجل ليست فلسفة فى نظرية المعرفة ، أعنى أنها ليست فلسفة للعقل البشرى معتمداً على قدراته الخاصة ، على نحو ما نجد ذلك عند كانط مثلا ، بل هى فلسفة الروح ، أو هى فلسفة العقل فى تجربته مع الروح المطلقة . وكذلك الحال فى علم المنطق . فبالرغم من أن الأصل فيه أنه « عالم الفكر الخالص المطلق قبل خلقه الطبيعة وخلقه أى عقل

فردى متناه»[1] ، إلا أن هيجل اكتشف أنه لا يستطيع أن يتحدث عن المنطق على هذا النحو إلا إذا جعل المنطق يمتزج بالوجود ويخالط الكثرة (تماما كالواحد عند أفلاطون فى محاورة برمنيدس) ، وينتقل فى الطبيعة ومن خلال التاريخ إلى تحققاته المختلفة .

على أى حال ، وبصرف النظر عن المعنى الخاص الذى استخدم فيه هيجل كلمة المنطق ، فإننا نفضل فهم اسبينوزا للحقيقة المنطقية باعتبارها حقيقة مستقلة عن الواقع ، وتظل دائماً محتفظة بكيانها المنطق الأصيل الذى يعنى توافق الفكر مع نفسه ، عن فهم هيجل لها باعتبار أنها لم تستطع الحفاظ على كيانها المنطقى وانتهى بها الأمر إلى أن اختلطت بالواقع وعاشت فى قلب الظاهرات ، وأصبحت فى وجودها الجديد تمثل « الكل » الذى تاهت معالمه ، لا نعرف فيه من أين نبدأ ، أمن الرأس أم من الذنب ، أمن المطلق أم من الواقع الظاهرى ؟ وسواء بدأنا من هذا أو ذاك ، فإن النتيجة واحدة فى الحالتين ، لأننا فى مذهب كمذهب هيجل نلتقى بالواقع فى قلب المنطق ، وبالمنطق فى قلب الواقع .

لكن الدرس الثمين الذى نخرج به من قراءتنا لكل من فلسفة اسبينوزا وهيجل أن الدراسات المنطقية ، كل الدراسات المنطقية ، لا تفهم إلا إذا فهمنا الخلفية الفلسفية التى تستند إليها . وهذا يؤكد ما ذكرناه سابقاً من أن المنطق جزء من الفلسفة ، بل إنه صميمها وجوهرها ، كما أشار إلى ذلك بعمق برتراند رسل فى نص عرضنا له فى أول البحث . وذلك بالرغم من أن رسل يقصد من وراء هذا القول أن « يمنطق » الفلسفة كلها ، باعتبار

---

(١) Jean Hyppolite: Génèse et Structure de le Phénoménologie de l Esprit de Hegel, Paris, Aubier, 1946, p. 561

أن الفلسفة كلها قد استحالت فى رأيه هو إلى مجرد تحليل منطق . لكننا الآن لسنا بسبيل شرح موقفه هذا من الفلسفة . ولهذا نفضل مؤقتاً أن نقرأ عبارة « المنطق هو صميم الفلسفة » قراءة عابرة ، ونفهمها فهماً ساذجا ، فهم من لا يعرف فلسفة رسل ووقع على هذه العبارة ففهم منها ظاهرها وخفى عليه باطنها ، وسنرى فيما بعد عند تحليلنا للفلسفة الذرية المنطقية والفلسفة الوضعية المنطقية مدى عمق هذه العبارة .

(٦)

وكمقدمة لشرح الخطوط الرئيسية فى هذه الفلسفات ، ولكى يتم الربط بين ما قد قيل وما سيقال ، يحسن أن نوجه نظر القارىء بادىء ذى إلى الأساس العام الذى قامت عليه هذه الفلسفات وهو :

ابتداء من الفكرة السليمة الصحيحة التى قررها اسبينوزا بالنسبة إلى الحقيقة المنطقية وقوله عنها إنها ليست قائمة فى مطابقة الفكر مع الواقع بل فى تطابق الفكر وانسجامه واتساقه مع نفسه ، رتّب المناطقة الذريون والوضعيون على هذه البداية تلك النتيجة التى ليس لها ما يبررها ، والتى تقول بأنه لا علاقة للدراسات المنطقية بالواقع وبأنها تخاصم الواقع ، علماً بأننا قد رأينا أن اسبينوزا لم ينته إلى هذه النتيجة ، وقرر على العكس من ذلك أن الدراسات المنطقية بالرغم من أنها مستقلة عما يجرى فى الواقع إلا أنها لا تتعارض مع حوادث الواقع ولا تخاصمها . ولعل هذه النتيجة التى انتهى إليها اسبينوزا فى فهمه الواعى للحقيقة المنطقية هى أكمل صورة قدمت فى تاريخ الفكر الفلسفى عن طبيعة الدراسات المنطقية والرياضية . وستكون هذه النتيجة خير مرشد ومعين لنا فى دراستنا النقدية للفلسفات الذرية الوضعية المنطقية .

هل يقال فى الرد على هذا إنه كان من السهل على اسبينوزا أن ينتهى إلى مثل هذه النتيجة لأن مذهبه — كما نعلم — قائم على الواحدية فى الفكر والواقع ، إعتماداً على أنهما صفتان للجوهر أو الطبيعة أو الله وعلى أن كل هذا كان بمعنى واحد عنده . وبناء على هذا ، فإن من لا يؤمن بالجانب الميتافيزيقى فى فلسفة اسبينوزا سيتعذر عليه أن ينتهى إلى ما انتهى إليه ؟ كلا . إننا سنرى أن الحقيقة المنطقية فى كل مذهب فلسفى — حتى لو لم نلتفت فيه إلى خلفيته الميتافيزيقية — ستظل أو ينبغى أن تظل ، من وجهة نظرنا على الأقل ، هى هى لا تتغير : إنسجام الفكر مع نفسه واستقلاله التام عن الواقع مع عدم تعارضه مع هذا الواقع فى الوقت نفسه .

لكن الذرية — الوضعية المنطقية وُصفت بحق بأنها « الولد القلقال المِقلاق المثير المتاعب » L'enfant terrible فى الفلسفة المعاصرة . ولهذا فلا شك أنهم سيردون علينا فيما قلناه حول الأساس العام لمذهبهم قائلين .

إنك لم تفهم مذهبنا . إننا — والكلام على لسانهم مُوَجَّـه إلىّ — لم نخاصم الواقع ولم نعاديه . إن مبدءاً هاماً من مبادئنا إسمه مبدأ « التحقيق فى الواقع » . واستناداً على هذا المبدأ قلنا — نحن المناطقة الوضعيين — إن القضايا التى اعتاد الفلاسفة أن يثيروها واعتادوا أن يصولوا ويجولوا فيها ليست فقط قضايا خاطئة بل هى فارغة من المعنى لأنه ليس لها ما يقابلها فى الواقع الحسى . واستناداً على هذا المبدأ نفسه أقمنا التفرقة بين اللفظة الحقيقية ذات المعنى واللفظة الفارغة من المعنى باعتبار أنه عند مراجعتنا اللفظة الأولى على الواقع سيتضح لنا أن لها «رصيداً» من الافراد الجزئية ، فهى إذن حقيقية ، فى حين أنه عند مراجعتنا للفظة الثانية على الواقع لن نجد لها هذا الرصيد ، فهى إذن زائفة . واستناداً على هذا المبدأ نفسه إهتدينا إلى محك الصدق فى القضية التى تدخل فئة فى فئة ، فقلنا إن

أمثال هذه القضايا ينبغى أن نحللها إلى قضايا من النوع الذى يدخل فرداً واحداً فى فئة ، لنتبين عن طريق هذا المحك هل لهذه القضية أفراد أستخدمهم فى التحقق من صدقها أو كذبها ، أم أنها كلام فارغ . فالقضية التى تقول « ملوك فرنسا فى القرن العشرين عمروا جميعاً إلى سن المائة » إذا راجعتها على هذا المحك الحسى لأصبحت عدة قضايا تدخل كل منها فرداً واحداً فى فئة من طراز « فلان ملك فرنسى فى القرن العشرين وقد عمّـر إلى سن المائة » . حينئذ ستعلم أن هذه القضية قد اشتملت على ألفاظ فارغة ، لأنه ليس لفرنسا ملوك فى القرن العشرين . واستناداً على هذا المبدأ نفسه قلنا إن محك الصواب للعبارة اللغوية شىء آخر غير اللغة نفسها وخارج نطاقها ، وهو الخبرة الحسية . واستناداً على هذا المبدأ نفسه أقمنا التفرقة بين القضية التحليلية أو التكرارية التى ينحصر يقينها فى « تحصيل حاصل » مثل قضايا المنطق والرياضة ، والقضايا التركيبية التى يقول عنها وتجنشتين إنها صورة للواقع . . . إلى آخر ما يستطيعون أن يقولوه فى هذا السبيل .

وأود أن أنبه القارىء أن ما ذكرته الآن من دفاع عن وجهة نظر الوضعية المنطقية قد ورد فى كتب متفرقة للأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود وهى : المنطق الوضعى — خرافة الميتافيزيقا — نحو فلسفة علمية ، أثناء شرحه وإيضاحه للفلسفة الوضعيه المنطقيه . ويبـــدو أن للدكتور مذهباً خاصاً به ، فى داخل المدرسه الوضعيه المنطقيه . وقد صرح لنا بهذا[1] . وفهمنا من هذا التصريح أنه يخالف « نوراث » و « همبل » و « كارناب » الذين ذهبوا إلى أن الحق أو الحقيقه ، ليس فقط فى المنطق والرياضيات ، بل وفى العلوم التجريبيه أيضاً ، غير قائم على علاقة الجمل

---

(١) نحو فلسفة علمية ، ص ١٨٣ — ١٨٧ .

بوقائع الخارج ، بل قائم فقط فى الاتساق بين القضيه (الجملة) والمجموعة الرمزية التى توضع فيها وتكوّن جزءاً منه . أما الدكتور الفاضل فيأخذ بالرأى القائل بأن محل الصواب فى العبارة اللغويه — هو الخبرة الحسيه . وقد بدا لى فى بعض الأحيان أن الأستاذ الدكتور متأثر[1] بالأستاذ آير وبخاصة فى كتابه « اللغه ؛ والصـــدق ، والمنطق » Language, Truth and Logic

وليس من شك فى أن للأستاذ الدكتور الحق كل الحق فى تأويل الوضعيه المنطقيه من وجهة نظره الخاصه ، وفى أن له الحق أيضاً فى تكوين مذهب خاص به داخل هذه المدرسه . ولكن هذا الكتاب الذى بين يديك أيها القارىء الكريم قد كتب كمحاولة متواضعه لفهم الفلسفات الذريه الوضعيه المنطقيه ولم يكتب كمحاوله لفهم مذهب الدكتور زكى نجيب محمود . أقول هذا صادقاً كل الصدق . ولعلى أعود إلى مناقشه هذا المذهب الأخير فى فرصه أخرى .

نعود من حيث بدأنا هذه الفقرة . فقد كنا قلنا إن أصحاب الفلسفات الذريه الوضعيه المنطقيه يخاصمون الواقع ويعادونه ، لكنا توقعنا أن يتهموننا بعدم فهم مذهبهم وتوقعنا أن يشهروا فى وجهنا سلاحهم أو مبدأهم المعروف « بمبدأ التحقيق » The Verification Principle مع كل ما يؤدى إليه من نتائج . فلا بد لنا إذن أن نعلق على هـذا المبدأ . لكن ينبغى أن يجىء هذا التعليق الآن موجزاً جداً لكيلا يطغى تتبعنا له على تتبع معالم الفكرة العامه التى حاولت أن أصورها أمام القارىء فى هذا القسم الأول من البحث .

---

(١) خرافة الميتافيزيقا ، ص ٩٢ — ٩٧ .

ونصيحة عامة أسديها إلى القارىء ، مضمونها أن عليه أن يأخذ الحيطة كل الحيطة ، ويحذر الحذر كله ، إذا وقعت عينه على كلمة « الواقع » أو الخبرة الحسية ... الخ فى كتاب من كتب فلاسفة الذرية الوضعية المنطقية . وحسب القارىء أن يعرف الآن أن الواقع عندهم ليس هو ما يقصده كل الناس حين يتحدثون عن الواقع . حسبه الآن أن يعرف أن الواقع عندهم ليس هو واقع الأشياء المحسوسة المتناثرة أمامى الآن ، ليس هو هـــذا الكتاب ، وهذه المنضدة ، وهذا القلم ، وهذا المصباح ، وليس أيضاً واقع هذه الأشخاص الذين أراهم وأحادثهم . فالفيلسوف وتجنشتين مثلا يتحدث عن القضية التركيبية ويقول إنها « صورة a Picture للواقع » . وأنا أفضل أن أترجم الكلمة الإنجليزية Picture بكلمة « لوحة » بدلا من « صورة » ، لأن هذه الكلمة الأخيرة قد يفهمها القارىء العربى على أنها مرادفة للكلمة « نسخة » . ووتجنشتين لم يقصد أبداً أن تكون القضية ، أية قضية ، نسخة للواقع ، أو حتى معبرة عن الواقع . أما ماذا يقصده على وجه التحديد ، فهذا ما نؤثر أن نؤجله إلى ما بعد .

أما ما يقصده المناطقة الوضعيون من مبدأ التحقيق ، فإليك بعض الملاحظات فى هذا الصدد . وهذه الملاحظات مأخوذة من مقال هام لعله أوضح ما كتب فى هذا الموضوع — كتبه أحد أئمتهم وهو موريتز شليك[1] ، وإسمه « المعنى والتحقيق » .

يقول شليك أولا إن ما يقصده المناطقة الوضعيون بالتحقيق هو مجرد « إمكانية التحقيق » . وفارق كبير بين الإثنين . فإن من يأخذ نفسه

---

(١) Moritz Schlick : Meaning and Verification, The Philosophical Review, Vol. 45, 1936.

بالتحقيق عليه أن يراجع ما تضمنته القضية من أسماء وحدود على ما يقابلها في عالم الأشياء وعلى الوقائع التي في الواقع . أما من يأخذ نفسه بالبحث في إمكانية التحقيق فلا يقوم أبداً بهذه المراجعه . بل يتجه بذهنه ويحصر تفكيره في عالم الممكن . وفارق كبير بين « عالم الممكن » وعالم الواقع » .

والحديث عن إمكانية التحقيق يذكرني ـ والكلام هنا من عندي وليس من عند شليك ـ بحديث فيلسوف مثالي آخر غير شليك وأعني به كانط، فكانط لا يتحدث عن التجربة الحسية ، وإنما عن إمكانية هذه التجربة فقط ، وعن الشروط الأولية التي تجعل التجربة ممكنة ، ولهذا فان مذهبه كما يقول « إميل بوترو » بحق عنه ليس مذهباً في الوجود بل هو مذهب في نظرية المعرفة » (١) . وبهذا المعنى نفهم « الترسندنتاليه » الكانتيه .

فالمناطقة الوضعيون يقصدون إذن بالتحقيق مجرد إمكانية التحقيق . لكن إمكانية التحقيق في أي شيء ؟ في أي ميدان ؟ يفرق شليك بين نوعين من التحقيق أو . على الأصح بين نوعين من الإمكانية : الإمكانية التجريبية أو الحسية ، والإمكانية المنطقية : وهو يرفض بصراحة الإمكانية الأولى لأنها محتملة وغير ثابتة وتتعلق بقوانين الطبيعة التي نجهلها ومن ثم ، فإن الممكن في عالم التجربة ليس له إلا معنى واحد وهو أنه غير ممكن ويقول فقط بالإمكانية المنطقية للواقعة ، أي بإمكانية وصف الواقعة في جملة أو جمل . في هذا الميدان المنطقي أو اللفظي أو النحوي فقط تتضح الحدود الفاصله القاطعة بين الممكن وغير الممكن . وسنعرف فيما بعد ما يقصده المناطقة الوضعيون بالواقعة وبالوصف أما الآن فنكتفي بهذا التعليق الموجز على مبدأ التحقيق عندهم

---

(١) E. Boutroux : La philosophie de Kont, Paris, Vrin, 1923, p. 14,

وكل ما أرجوه من القارىء الآن ، حتى ولو لم يكن قد أقنعه هذا التعليق الموجز ، أن يفترض معى مجرد افتراض أن المناطقة الوضعيين ليس لديهم مبدأ للتحقيق بل لديهم فقط مبدأ لامكانية التحقيق، وأنهم لا يقصدون بإمكانية التحقيق إمكانية التحقيق فى التجربة الواقعية الحسية بل الامكانية المنطقية فقط. أرجو منه أن يفترض معى الآن أن ماقلته هنا صحيح ريثما أعود إلى هذا مرة أخرى فسيقتنع به كل الاقتناع .

لكن ألم يلاحظ القارىء معى تطور المثالية على يد المناطقه الوضعيين ؟ لقد كان يقال عن كانط — وهو قول حق — إنه فيلسوف مثالى لأنه لم يبحث فى التجربة الحسية نفسها ، بل فى الشروط الأولية التى تجعل هذه التجربة ممكنه . اما عند المناطقة الوضعيين ، فلم يعد هناك مجال للحديث حتى عن إمكانية التحقيق فى التجربة الحسية . وإمكانية التحقيق المشروعة عندهم هى الامكانية المنطقية اللغوية فحسب . فنحن هنا إذن أمام مثاليه مغرقة كل الاغراق ، مسرفة كل الاسراف . كانط يتحدث عن التجربة الممكنه ، وهم يتحدثون عن التجربة غير الممكنة أو عن عدم إمكانية التحقيق فى التجربه الحسيه .

وللقارىء أن يسأل بعد الايضاحات السابقه هذا السؤال :

ألم يعد هناك إذن مجال للحديث عند المناطقه الوضعيين عن «التحقيق فى الواقع» ؟ واجابتى على هذا السؤال ستكون . على دهشة من القارىء بالايجاب . أجل . هناك مجال واحد ووحيد يصبح حديثنا عن التحقيق فى الواقع له معنى عند المناطقه الوضعيين . وهذا المجال هو مجال الميتافيزيقا وعلم الأخلاق وعلم الجمال . فالقضايا التى تناقشها هذه العلوم تتعلق بأمور لاتجرى فى الواقع . انها تبحث مثلا فى الوجود العام والوجود الالهى والذات ومايجب أن يكون عليه السلوك وتبحث فى المعيار الواجب أن يكون

فى الشيء الجميل ليكون جميلا . وكل هذه الأمور ليست مما نلتقى به فى الواقع . ومن ثم فإن القضايا التى تتناول مثل هذه المشكلات ليست فقط قضايا خاطئه أو كاذبه ، بل هى فى رأى المناطقه الوضعيين - فارغة من المعنى ، لأننا لانستطيع أن نصفها بالصدق أو الكذب . من أجل مهاجمة الميتافيزيقا اذن ، قال المناطقة الوضعيون بمبدأ التحقيق ، وقصدوا به ، هنا فقط ، وفى هذا الميدان المحدد ، التحقيق فى الواقع . أو قل انهم تركوا القارىء ، فى هذا الميدان فقط ، يفهم من مبدأ التحقيق أنه التحقيق فى الواقع .

وليس المناطقة الوضعيون هم أول من هاجم الميتافيزيقا . فقد هاجمها كانط على نحو ما هو معروف . ولكن جاء من بعد كانط من أثبت أن ثمة ميتافيزيقا فى فلسفة كانط [١] . وليس هناك ما يمنع بالتالى من أن يجيء أحد الدارسين للفلسفة ، ويكتب عن ميتافيزيقا المناطقة الوضعيين . بل ان القارىء سيلمس عند تحليلنا لفلسفة وتجنشتين مثلا ، أن وتجنشتين كانت لديه ميتافيزيقا .

(٧)

نعود من حيث بدأنا هذه الفقرة . فقد كنا قلنا ان الفلسفة الذرية الوضعية المنطقية ، ابتــــداء من الفكرة السليمة الصحيحة التى قررها اسبينوزا عن الحقائق المنطقية الرياضية من حيث أنها ليست قائمة فى مطابقة الفكر للواقع بل فى تطابق الفكر واتساقه مع نفسه ، استنبطوا النتيجة التى ليس لها مايبررها والتى تقول بمعاداة المنطق للواقع بالرغم من أن اسبينوزا كان قد ذهب الى عدم معارضة المنطق للواقع ولو أنه جعله مستقلا تمام الاستقلال عنه .

R. Daval : La Métaphysique de Kant, Paris, P. U. F., 1951 (١)

ونقول تفكها فى الرد عليهم : متى كان الاستقلال معناه العزلة ؟ متى فهم الاستقلال بمعنى الخصام وقطع العلاقات ؟ ان اسبينوزا قد جعل للحقيقة المنطقية وجوداً قائماً بذاته ، مستقلا عن الواقع ورفض تبعيتها لهـــذا الواقع ، لكن موقفه هذا لم ينته به الى قطع العلاقات بين الحقيقة المنطقية والواقع . وقد حصلنا على استقلالنا التام بعد حرب السويس عام ١٩٥٦ ، فهل خاصمنا العالم بعد هذا ؟ أم أن ماحدث هو العكس تماماً ؟ ألم يؤدى بنا استقلالنا ورفضنا التبعية أيا كان نوعها الى أن توثقت علاقاتنا بجميع دول العالم ، شرقه وغربه ، وبالدول الافريقية والعربية بخاصة باعتبار أن هذه الدول الأخيرة هى واقعنا الذى نمتد فيه ؟

إن المناطقة الوضعيين محقوق فى سعيهم إلى الحفاظ على استقلال الحقائق المنطقية عن دنيا الواقع . وسعيهم مشكور . ولكن حديثهم عن قضايا المنطق والرياضة (القضايا التحليلية كما يسمونها) باعتبار أنها تحصيل حاصل وباعتبار أنها لاتنبؤنا عن شىء مما يجرى فى الواقع ، جعلنا نشعر بأنهما قد أصبحا علمين للتسلية وضياع الوقت ، مع أن هذا ليس ، ولم يكن فى يوم من الأيام ، الهدف من وراء هذين العلمين . خذ مثلا القضية المنطقية التى تقول : « ا أكبر من ب ، وب أكبر من حـ إذن ا أكبر من حـ » . فهذه القضية صادقة فى ذاتها وتحمل معها دليل صدقها ، كما يقول اسبينوزا ، أى أننى لاأنتظر أن أراجعها على الواقع حتى أتأكد من صدقها . لكن السؤال الذى علينا أن نسأله لأنفسنا هو : ألا تتحقق هذه القضية فى الواقع ؟ هل هناك تعارض بين ماتقرره هذه القضية وما يجرى فى الواقع ؟ ألا تؤكد مشاهداتى وخبرتى فى الواقع صدق هذه القضية ؟ مثال ذلك . كرة القدم أكبر من كرة البلياردو ، وكرة البلياردو أكبر من البيضة ، إذن كرة القدم أكبر من البيضة . وقضية حسابية أو تحليلية مثل ٦ + ٤ = ١٠ .

ألا تؤكد عمليات العدد فى الواقع صدق هذه القضية ، علماً بأن يقينها ليس مستمداً من الواقع ، ولا معلقاً عليه ؟ وقضية تحليلية أخرى مثل : إما أن ينجح طالب الجامعة فى ج . ع . م أو يرسب أو يكون متخلفاً . فهـذه القضية صادقة ويقينية فى ذاتها . ولم تخبرنى بجديد عن حالة هذا الطالب المعين ، لأنها ـ كما يقول المناطقة الوضعيون ـ قد أحاطت بجميع الاحتمالات الممكنة . لكنى لم أقل بهذه القضية عبثاً ، بل جاءت متفقة مع واقع طلبة الجامعات ونظم امتحاناتهم فى الجمهورية العربية المتحدة .

وليغفر لى القارىء سذاجتى فى هذه الأمثلة البسيطة التى ضربتها الآن، والتى أعلم أن المناطقة الوضعيين سيؤولونها على نحو يختلف عما قلته ، بل سيضحكون منها . وأنا أعرف السؤال الذى سيوجهونه إلى هنا . سيسألون: وما قولك فى الحدود والقضايا الكاذبة ؟ ألا تفهم هذه الحدود والقضايا بالرغم من أنها لاتشير إلى وقائع فى الخارج . ألا تفهم شيئاً عندما أقول لك: المربع الدائرى ؟ ألا تفهم شيئاً عند ما أقول لك العنقاء [١] ؟ (والمثال الأول أثير عند كل من وتجنشتين وبرتراند رسل . أما الثانى فهو خاص برسل) . وإلى جانب هذين المثالين للحدود التى لاتشير إلى واقع بالرغم من أن مغزاها (ولا أقول مدلولها) مفهوم ، هناك أمثلة للقضايا التى لاتشير إلى واقع . مثال ذلك . « ملوك فرنسا فى القرن العشرين صلع (جمع أصلع) . (وهذا المثال يضربه رسل أيضاً) . ومثال آخر يضربه « مور»، وهو مثال أكثر واقعية لأن مور قدم نفسه للناس على أنه الفيلسوف الذى

---

(١) المثال الذى يضربه رسل هو : Unicorn وهو حيوان خراف : حصان يوجد وسط جبهته قرن واحد .

(٢) G. E. Moore : Main Problems of Philosophy, London, george Allen, 1953.

يقف إلى جانب الرجل العادى بكل سذاجته وبساطته وإدراكه السليم الفطرى . هذا المثال يقول : لنفرض أن طالباً أو صديقاً ظن أو اعتقد خطأ أنى غير موجود بالكلية فى الوقت الذى كنت موجوداً فيه بالفعل بها . فقال : « الدكتور فلان غير موجود بالكلية الآن » . فهاتان القضيتان لا تشيران إلى الواقع ، والواقع يكذبهما ومع ذلك فإن كلا منهما له مغزى مفهوم تماماً عند السامع وعند من يقول بهما أيضاً . وفى حالة كتابتهما سيكونان مفهومين تماماً عند الكاتب والقارىء معاً .

ولنناقش أولا قولهم فى هذه الحدود التى لا يقابلها واقع .

من الواضح أن هذه الحدود لا يقابلها شىء فى الواقع ، فكيف تسنى لى أن أفهم مغزاها أو ماتشير إليه من مغزى ؟ قد يوجد من يقول : أنا لم أفهم ماتشير إليه هذه الحدود من مغزى ، لأنى لا أعرف ماهى العنقاء ولا أعرف ماهو المربع الدائرى وكيف يكون . لكن المناطقة الوضعيين سيردون على هذا المعترض بقولهم : كلا . إنك تفهم مغزاها دون أن تشعر ولا داعى للمكابرة ولا أدل على ذلك من أنك توافق على القضية التى تقول : « العنقاء غير موجودة » وتقول عنها إنها قضية صادقة . وأنك توافق على القضية التى تقول : « المربع الدائرى غير موجود » وتقول عنها إنها صادقة . فأنت تفهم إذن هذه الألفاظ .

أجل ! أتدرى أيها القارىء لم تبدو القضية « العنقاء غير موجودة » صادقة أمامى وأمامك ؟ لأن العنقاء تمثل « عدما » ولا تمثل وجوداً ، وقل هذا فى المربع الدائرى . ولذلك فإن القضية : « العنقاء غير موجودة » هى هى بعينها « العدم غير موجود » أو « العدم ليس وجوداً » . ويقين هاتين القضيتين الأخيرتين واضح للعيان . لكن المناطقة الوضعيين يجعلون للعدم وجوداً » . إنهم يقولون لنا : إن التصديق بالقضية التى تقول

« العنقاء غير موجودة » لا يمكن أن يكون إلا لأن حد أو لفظة العنقاء له أو لها وجود مفهوم ، وجود ذو مغزى . وبالتالى فإنهم لن يوافقونى على وصفى لهم بأنهم فلاسفة عدميون . لأن العدم والوجود والواقع ، كل هذه مسائل ينبغى على الفيلسوف الجيد ـ على حد تعبير رسل ـ أن لا يناقشها . لأن الفيلسوف الجيد هو بعينه عالم المنطق . وعلم المنطق لا يحفل بالوجود أو الواقع . يقول رسل : « إن الفيلسوف الجيد هو الذى يحصر نفسه فى التفكير فى الرموز . أو هو الذى يفكر فى الشيء المرموز مرة واحدة كل ستة شهور لمدة دقيقة واحدة أو نصف دقيقة »[1] ثم يضيف : « أعتقد أن بعض الأفكار التى ظن أنها أفكار هامة جداً فى الفلسفة قد برزت من خلال تأويلات خاطئة لنظرية الرموز . وكمثال لهذه الأفكار الخاطئة فكرة الوجود ، أو إذا شئت ، فكرة الواقع[2] » .

لكن مسائل الوجود والواقع تستأهل من وجهة نظر فلاسفة آخرين بل من وجهة نظر كل الفلاسفة ماعدا المناطقة الوضعيين الذريين ، المناقشة والبحث . بل إنى أزعم أن المناطقة والوضعيين الذريين بحثوا فى هذه المسائل بطريقة غير مباشرة ، بالرغم من إنكارهم الخوض فيها . إنهم بحثوا فيها بوجهها المنطقى ، فى صورة الحدود والقضايا . ولكنك عندما تكشف هذا القناع المنطقى ، ستجد نفسك أمام فلاسفة حقيقيين أصلاء ، يستحقون التقدير والإكبار من هذه الناحية ، سواء وافقناهم على آرائهم أم لم نوافقهم .

---

(١) B. Russell : The philosophy of Logical Atomism, reprinted in Readings in Twentieth Century Philosophy, edited by W. Alston and G. Nakhninkian, U. S. A., 1963, p. p. 298-380, p. 304

عند ما تكشف هذا القناع المنطقي ـ أيها القارىء ـ عن وجه الفلاسفة الذريين الوضعيين المناطقة ستجد أكثر من وجه شبه بينهم وبين كثير من الفلاسفة العدميين ، وعلى سبيل المثال لا الحصر ، سارتر في تفكيره الفلسفي الأول ، عند ما كتب « الوجود والعدم » . فجان بول سارتر — بصرف النظر عن أنه فيلسوف ردىء في رأى رسل لأنه ناقش مسألة الوجود وكتب حولها كتاباً خالداً أسماه الوجود والعدم ـ عند حديثه عن الإثبات والنفي في الحكم وعند استعراضه لأنواع التساؤل (٢) interrogation وأنواع السلوك التي تؤكد قيام العدم قياماً موضوعياً في نسيج الوجود يضرب هذا المثال : دخلت القهوة تبحث عن صديقك بطرس الذي كان ينبغي أن يكون في انتظارك على موعد . اتجاه تفكيرك نحو صورة هذا الصديق يجعلك لاترى في القهوة كلها بما فيها من كراسي وموائد وأشخاص إلا صورة هذا الصديق . إنك بهذا تكون قد قمت بعملية إلغاء وجود الأشياء والأشخاص الموجودة في القهوة . وإذا فرضنا أنك لم تجد صديقك هذا ، فإن « عدم » وجوده (وهو مايعبر عنه بغيابه) يتراءى لك وكأنه يحمل معه عدم وجود أو عدم القهوة كلها . بل ويتراءى لك عدم وجوده أو عدمه وكأنه قائم قياماً موضوعياً . أى يتراءى لك عدمه باعتباره وجوداً .

وسارتر هنا قد حاول أن يثبت وجود العدم وجوداً موضوعياً في نسيج الوجود الواقعي . أما المناطقة الوضعيون فقد حاولوا من جانبهم إثبات وجود العدم وجوداً موضوعياً في داخل الوجود المنطقي اللفظي ، وجود الجمل . إن العنقاء مثلا غير موجودة وجوداً واقعياً ، ولكن عدم

---

(١) F. P. Sartre : L'Etre et le Néant, Paris, Gallimard, 1943, p. p. 37-84

وجودها على هذا النحو لن يقف حائلا دون فهمك لها كلفظه . والدليل على ذلك أنك تفهم الجملة التى ترد فيها هذه اللفظة ، بل وأنك تقرر أن قضية مثل : « العنقاء غير موجودة » قضية صادقة .

والذى يرمى إلى إثباته المناطقة الذريون الوضعيون من وراء هذا ـ وهو مايهمنا هنا فى هذا الكتاب بصفة خاصة ـ هو القول بأن الوجود المنطقى للحدود والقضايا ليس فقط مستقلا عن الواقع بل معارضاً له ولاشأن له به. هنا ويأتى دور مناقشتهم فى القضايا التى لايقابلها واقع مثل القضية السابقة التى ضربناها كمثال على لسان « مور » وهى قضية « الدكتور فلان غير موجود بالكلية الآن » فى الوقت الذى يكون فيه موجوداً . فهذه القضية يكذبها الواقع ، أى أنه لاوجود لها فى الواقع . ومع ذلك فلها وجود منطقى خاص بها .

وليس من شك فى أن القضايا المنطقية لها وجود خاص بها . وليس فى هذا جديد ، فالكل يجمع على هـذا ، وقد قرره اسبينوزا من قديم على نحو مارأينا سابقاً . بل إننا نوافق « مور » على أن نفرد للقضايا المنطقية نوعاً خاصا من الوجود هو وجود « الكينونة » tobe (being) . وهو مختلف ومستقل عن الوجود الواقعى to exist (existerce) . وذلك لأن « كونى » غير موجود فى القضية يختلف عن وجودى أو عدم وجودى فى الواقع ، وهو « كون » مستقل تمام الاستقلال عن « هذا الوجود » . وهذه التفرقة بين الكون المنطقى والوجود الواقعى هى نفس التفرقة التى نلتقى بها عند الواقعيين الجدد (١) بين مايسمونه بالوجود الضمنى Subsistence والوجود

---

(١) The New Realism Cooperative studies in Philosophy, New-york, The Macmillan Company, 1912.

الواقعى existence . وأنا من جانبي أفضل أن أسمى وجود الكينونة أو الوجود الضمنى وهو الوجود الخاص بالحقيقة المنطقية ، أفضل أن أسمى هذا الوجود بالوجود الثبوتى ، وفى مقابله الوجود الشيئى . وذلك اقتباساً من المعتزلة فى نظريتهم فى المعدوم التى ذهبوا فيها إلى أن خلق الله تعالى للعالم لم يكن خلقاً من العدم بل من المعدوم لأن العدم لا ينتقل إلى الوجود أبداً . والأشياء باعتبارها معدومات لم تكن عدماً . ولم تكن على هذه الصورة الشيئية التى تحققت بها فى عالم الأشياء بل كانت بين هذا وذاك . أقول إننى أقتبس التسمية فقط من نظرية المعتزلة فى المعدوم ، من غير أن أعقد أية مقارنة بين وجود المعدومات والوجود المنطقى الذى نتحدث عنه هنا .

ولكننا لانوافق المناطقة الوضعيين على تصورهم لمعنى الاستقلال ولفهمهم له ـ كما قلنا ذلك سابقاً ـ على أنه يعنى قطع العلاقات . إننا نؤمن بأن استقلال القضايا المنطقية عن الواقع ، وكونها ذات « كون » خاص بها ، لا يمنع أبداً من وجود ديالكتيك متحرك دائماً بينها وبين الواقع . وهذه الحركة الديالكتيكية الدائمة بين الوجود المنطقى والوجود الواقعى لا تعنى أبداً مراجعة القضايا المنطقية على الواقع ، فما كان منها متفق معه قبلناه ، وما كان غير متفق معه رفضناه . بل تعنى أولا تأكيد استقلال الوجود المنطقى ، وقبول النتائج المنطقية أيا كانت مادامت متماسكة ومتسقة مع المقدمات . وتعنى ثانيا الاهتمام بمسألة الصدق فى المنطق . لأن علم المنطق كما أنه علم البحث فى الحقيقة وفى بنائها الداخلى ، فهو كذلك علم الصدق Science of Truth أو علم الحق . (وسنعود مرة أخرى إلى مناقشة قضية الصدق فى علم المنطق وسنعرف رأى المناطقة الوضعيين فيها) وذلك عند حديثنا عن المعتقد belief كما يفهمونه) .

(٨)

نحن إذن لانشك فى استقلال الحقيقة المنطقية عن أمور الواقع . ولكننا كنا نفضل - من أجل توكيد هذا الاستقلال - أمثلة أخرى غير هذه الأمثلة التى ضربوها لنا المناطقة الوضعيون والتى رأينا كيف أنها أمثلة عدمية : عدم وجود العنقاء ، عدم وجودى بالكلية فى الوقت الذى أكون فيه موجوداً بها . كنا نفضل أمثلة أخرى من طراز الأمثلة التى ضربها لنا « هوسرل » فى الجزء الثانى من كتابه « مباحث منطقية » . ولكى يطمئن القارىء إلى هذه الأمثلة ودلالتها ، أسمح لنفسى بأن أوجه عنايته إلى أن هوسرل فى هذا الكتاب بأجزائه الثلاثة يدافع عن قيام علم منطق خالص La logique Pure أى علم منطق له حقيقة مستقلة عن الواقع التجريبى الحسى وعن كل الدراسات التى خلط فيها أصحابها (مثل جون ستيوارت مل) بين علم المنطق وعلم النفس . مثال هذه الأمثلة : قولى « حامل لواء النصر فى يينا » بمقارنته بقولى الآخر « المنهزم فى واترلو » [1] . فالعبارتان تشيران إلى موضوع واحد بعينه فى الخارج وهو نابليون الذى يعلم الجميع أنه انتصر فى يينا وهزم فى واترلو . لكن بالرغم من أن هاتين العبارتين تشيران إلى موضوع واحد فى الواقع ، إلا أننى بفضل استقلال المنطق عن الواقع استطعت أن أكون حول هذا الموضوع عبارتين مختلفتى الدلالة والمعنى (وهنا عند هوسرل نستطيع أن أن نتحدث عن الدلالة والمعنى لابمجرد المغزى كما هو الحال عند المناطقة الذريين) . مثال آخر : قولى : « المثلث المتساوى الأضلاع » بمقارنته بقولى الآخر : « المثلث المتساوى الزوايا » [2] . فالعبارتان تشيران إلى موضوع واحد بعينه لأن المثلث

---

(١) . (١) هوسرل : مباحث منطقية . أج ٢ . الترجمة والطبعة المشار إليها سابقاً ص ٥٥ .

المتساوى الأضلاع هو هو المثلث المتساوى الزوايا إلا أن للعبارتين دلالتين ومعنيين مختلفين تماماً ، وبصرف النظر عن وجود هذا المثلث فى الواقع . مثال ثالث : قولى أ أكبر من ب ، ومقارنته بقولى الآخر : ب أصغر من أ [1] . فهاتان العبارتان تشيران إلى موضوع واحد بعينه لأن وجود أ أكبر من ب مساو تماماً لوجود ب أصغر من أ . إلا أننى ، وبفضل استقلال علم المنطق وقضاياه استطعت أن أكوّن حول هذه الواقعة قضيتين مختلفتى الدلالة والمعنى تماماً لأن معنى كون ا أكبر من ب مختلف تماما من ناحية الدلالة عن كون ب أصغر من ا ، أو لأن المجموعة المنطقية ا أكبر من ب مختلفة فى دلالتها عن المجموعة المنطقية ب أصغر من أ .

هذا هو نوع الاستقلال الذى نريده للحقيقة المنطقية . وقد أكمل هوسرل ـ خلافا لما هو شائع عنه ـ أعماله فى علم المنطق الخالص باتجاه واقعى ظهر واضحاً فى كتاب آخر له ألفه عام ١٩٤٨ وهو كتاب « التجربة والحكم » [2] . فى هذا الكتاب يبين لنا هوسرل كيف أن الحكم المنطقى يجد نفسه دائماً فى مواجهة تشكيلات ومجموعات واقعية للأشياء ، وأن هذه التشكيلات والمجموعات وإن كانت لا تصدر أوامر للحكم المنطقى ، إلا أن هذا الأخير يراعيها تمام المراعاة دون أدنى تسلط من أحد الطرفين على الآخر [3] .

والذى أطالب القارىء به هو أن يضع أمام ذهنه الصورة التى خرج

---

(١) هو سرل : مباحث منطقية . ج ٢ . ص ٥٧

(٢) E. Husserl : Erfahrnng und Urteil, Hambourg, 1948.

(٣) قارن فى هذا أيضاً هذا المقال : J. wahl : Notes sur la premiére partie de "Erfahrung und Urteil" de Husserl, Revue de Mét. et de Morale. Janvier-Mars, 1951.

بها بعد قراءته لهذه الأمثلة التى ضربها هوسرل ليؤكد بها استقلال الحقيقة المنطقية ويقارنها بالصورة التى سيخرج بها بعد قراءته لهذا المثال الذى ضربه برتراند رسل ، تحقيقاً لنفس الهدف . يقول رسل فى مقاله عن « فلسفة الذرية المنطقية » . أمام الواقعة التى شهدت موت سقراط ، أستطيع أن أكوّن قضيتين : القضية الأولى أقول فيها « مات سقراط ». والقضية الثانية أقول فيها « لم يمت سقراط أو سقراط لم يمت » وسيشعر القارىء لتوه بعد مقارنة هذا المثال بأمثلة هوسرل السابقة أن رسل يقصد أمثلته قصداً ويختارها اختياراً متقناً من السوالب والأمثلة العدمية ، وسيشعر ثانياً بأن الهدف الرئيسى الذى يرمى رسل وكل المناطقة الذريين والوضعيين (وسيتضح هذا فيما بعد) ليس هو البرهنة على استقلال الحقيقة المنطقية عن الواقع بل هو البحث عن وجود اسمى يعارض الواقع ويقف منه موقف العدو .

(٩)

ها نحن قد ناقشنا قضيتين هامتين عند المناطقة الذريين الوضعيين : وهما فهمهم الخاص لمبدأ التحقيق وفهمهم الخاص للوجود المنطقى . ومازلنا نشعر بأن المناقشة مازالت ناقصة ، لأن مناقشة هؤلاء الفلاسفة فى مبادئهم الرئيسية معين لا ينضب ولأن جعبتهم ـ وهم الفلاسفة الأصلاء كما أشرت إلى أصالتهم هذة سابقاً ـ لا تفرغ من الحجج . وقد نعود إلى مناقشتهم مرة أخرى حول هذين المبدأين الأساسيين .

بقى علينا أن نقول كلمة أو كلمتين حول المبدأ الثالث الأساسى الذى يعتز به المناطقة الذريون الوضعيون كل الاعتزاز . وأعنى به مبـــدأ « الصورية » .

يطلق الفلاسفة الذريون الوضعيون على القضيه التى يدور فيها الكلام حول مسائل المنطق والرياضة اسم القضية التحليلية (أى التكرارية) أو قضية تحصيل الحاصل . وسنؤجل الآن مناقشتهم فى هذه التسميات . ونفضل أن نبدأ أولا بمناقشتهم فى صدق أو يقين القضية التحليلية وعلى أى أساس يعتمد . السؤال الذى نبحث عن إجابته عندهم الآن هو : لم نصدق بيقين القضية المنطقية أو الرياضية ؟ لم لا أشك فى النتيجة التى تقول : ا أكبر من حـ إذا كنت قد علمت سابقاً أن ا أكبر من ب ، وأن ب أكبر من حـ ؟ لم لا أشك فى يقين القضية التى تقول : ٦ + ٤ = ١٠ ؟ الجواب التقليدى على هذه السؤالات أن يقين القضايا المنطقية والرياضية يقوم أساساً على تماسك الفكر واتساقه أى أنه يقوم على طبيعة عقولنا . لكن المناطقة الذريين الوضعيين يجيبون بإجابة أخرى . يقول الأستاذ « آير » كما أن صدق القضية التحليلية لا يتوقف على طبيعة العالم الخارجى ، كذلك هو لا يتوقف على طبيعة عقولنا . فقد كان يجوز لنا أن نستعمل أوضاعاً لغوية أخرى غير هذه الأوضاع التى اتخذناها »[1] .

هاهنا مربط الفرس . القضايا المنطقية وقضايا الرياضيات لا تتوقف إذن فى رأى أصحابنا على طبيعة عقولنا . وذلك لأنهم خشوا إن هم ذهبوا إلى ما يقول به سائر الناس من أنها تعتمد على طبيعة عقولنا وأنها يقينية بهذا المعنى أن يبرز من يقول لهم إن اليقين الذى يستند على طبيعة العقل وتماسك الفكر وانسجام بنائه الداخلى ، وإن كان مستقلا عن معيار المطابقة مع الواقع ، إلا أنه لا يتعارض مع هذا الواقع ويجىء متفقاً معه لسبب أو لآخر .

---

(١) Ayer : Language, Truth and Logic, p. 114
نقلا عن الدكتور زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى ؛ ص ٢١ .

(٢) S. Alexander : Space, Time and Deity, 2vol., London 1927, vol. 1, p, 254-255,

إما ـ كما ذهب اسبينوزا ـ لأن الله خالق كل شيء ، عالم الفكر وعالم الواقع ، وهو واحد ، فلا بد أن يكون خلقه واحداً لا خلقين ، كل جانب فيه ، وإن كان يقوم على ساقه وحده ، إلا أنه متطابق مع الجانب الآخر . وإما — كما يقول صموئيل ألكسندر — لأن الإنسان فى قضاياه المنطقية لا يختار إلا علاقات أيدها الواقع وبدت بعد ذلك أمامه مستقلة عن هذا الواقع نظراً لتماسكها . وإما ـ كما يقول هوسرل ـ لأن عالم القضايا المنطقية والرياضية مثالى يتابع فيه الفكر على نحو « خالص » (أى بعيداً عن الواقع) ولكنه متماسك وبعيد عن كل هوى لأن له حقيقة موضوعية خاضعة خضوعاً صارماً لمجموعة من المقولات الخالصة : مقولات الدلالات المنطقية وما ينشأ عنها من علاقات وقوانين (١) . وإما ـ كما يقول الواقعيون الجدد أصحاب النيوريالزم — لأن العلاقات المنطقية والرياضية تعيش فى عالم ضمنى شبيه بعالم المثل عند أفلاطون ويطلقون عليه اسم عالم الجواهر المعقولة (٢) .

تماسك القضايا المنطقية والرياضية فى رأى المناطقة الوضعيين الذريين لا يرجع إلى أى من هذه الأسباب بل يرجع إلى أن عالم المنطق أو عالم الرياضيات له مطلق الحرية فى أن يبدأ بأية مقدمات أو أية تعريفات ومصادرات يشاء ويستخلص منها كل المعانى التى تتضمنها ، بشرط أن يلتزم فى كل ما ينتهى إليه بهذا الذى بدأ منه ، وبشرط أن ينحصر عمله فى « فض » التفكير فقط ، وبشرط أن تجىء نتائجه منسجمة مع مقدماته .

وأول ما نلاحظه على هذا الرأى أنه ليس إجابة على السؤال الذى وضع وهو . لم كان يقين القضايا المنطقية والرياضية يقيناً ؟ بل هو إجابة على

---

(١) هوسرل : مباحث منطقية . ج ١ . ص ٢٦٣ وما يليها .

(٢) منطق البرهان للمؤلف ، ص ٢١

سؤال آخر متصل بهذا السؤال اتصالا تاريخياً من حيث النشأة والتكوين ، ولكنه ليس هو ، وقد يسقطه الإنسان من إجابته على السؤال الأول . وأعنى بهذا السؤال الآخر : ما مصدر اليقين المنطقى الرياضى ؟ أو ماهو الأصل التاريخى لليقين المنطقى الرياضى ؟ فعندما أسأل : لم يؤمن الناس بالاشتراكية فى الجمهورية العربية المتحدة ؟ فواضح أن الإجابة على هذا السؤال تتصل بالإقناع والاقتناع : اقناع الناس بالاشتراكية واقتناعهم بها. وواضح أيضاً أن هذا السؤال مختلف عن السؤال الآخر : ماهو الأصل التاريخى لنشأة الفكر الاشتراكى فى الجمهورية العربية المتحدة ؟ فهذا السؤال الأخير سؤال تاريخى ستكون الإجابة عليه تاريخية مثله . حقا إننى لكى أقنع الناس بالاشتراكية ولكى يقتنعوا بها قد أعرض لتاريخ الطبقات المحرومة الكادحة ولتاريخ كفاحها مع الإقطاع وأيضا لميلاد الأفكار الاشتراكية عند بعض روادنا . لكن من الجائز أيضا أن أسقط من حسابى هذه النظرة التاريخية التكوينية للاشتراكية فى بلادى ، وأكتفى - من أجل أن أقنع الناس بالاشتراكية - بأن أطلب منهم النظر فى واقعهم الاجتماعى الاقتصادى الحاضر . بل إنى أعتقد أن هذا مانواجهه الآن فعلا . إذ أنه لم يعد كافيا من أجل أن أقنع الناس بالاشتراكية أن أتحدث عن الماضى ، عما قبل الثورة ، بل ينبغى أن أحدثهم عن الحاضر مع التلويح لهم بالمستقبل الأفضل .

أما ما يقوله المناطقة الوضعيون عن الحرية غير المشروطة فى عالم المنطق والرياضيات - وهذه هى الملاحظة الثانية التى أردت أن أسوقها لمناقشة تفسيرهم لليقين المنطقى والرياضى — فسنرى فيما بعد أن علماء الرياضة بصفة خاصة لايوافقونهم فيما ذهبوا إليه ، وأنهم قد عدوا هذه الحرية قدحا فى علومهم لامدحا فيها . لكن المهم أن نلاحظ أن التعريف

الحقيقي لعلم المنطق عند المناطقة الوضعيين ليس هو البحث في بناء الحقيقة من ناحية تماسكه الداخلي الذاتي (وهذا هو المعنى الشائع السليم لكلمة المنطق أو لكلمة منطق عند ما نتحدث عن تفكير إنساني معين ونصفه بأنه منطق) بل هو البحث في مجموعة العلاقات التي يتضمنها بناء فكري معين لا يمثل الحقيقة ، بل يمثل كلاماً مفهوماً ، وهو كذلك من حيث أنه مجرد صيغة لفظية أو جملة رتبت أجزاؤها بطريقة مقبولة ، ليس إلا . وتعريفهم للمنطق على هذا النحو مرتبط أيضاً بهذه الحرية غير المشروطة التي افترضوا وجودها عند عالم المنطق ، وقدموها لنا كمصادرة على المطلوب . ولا جدال في أن علم المنطق هو علم البحث في بناء الحقيقة المتماسكة ، أو — والمعنى واحد عند كل الناس — هو علم البحث في الفكر ، لأن الفكر عند كل الناس بناء من العلاقات المتماسكة المنسجمة . لكن المناطقة الذريين الوضعيين عند ما يتحدثون عن الفكر فإنهم لا يقصدون به الحقيقة أو البناء المتماسك للحقيقة ، وإنما يقصدون به البناء المتماسك للحقيقة الموضوعة أي تلك التي وضعت وضعاً واصطلحت اصطلاحا ابتداء من تعريفات ومصادرات ، لعالم المنطق الحرية كل الحرية في وضعها كيفما شاء . وبقي أن نسأل : هل هذا هو الفكر ؟ هل هذه هي الحقيقة ؟ هل هذا هو الفكر وهذه هي الحقيقة اللذان اصطلح الناس وتواضعوا — مادامت مسألة الاصطلاح والمواضعة لها كل الأهمية عند أصحابنا — على تسميتهما فكراً وحقيقة ؟ لا جدال في أن الإجابة على هذا السؤال ستحتاج إلى استفتاء عام ، لأن الاستفتاء هو الوسيلة العلمية الإحصائية التي ينبغي أن يقام عليه مبدأ المواضعة والاصطلاح . هل قام المناطقة الوضعيون الذريون بهذا الاستفتاء ؟

على أي حال ، وإلى أن تظهر نتيجة هذا الاستفتاء ، لابد أن يكون

القارىء قد لاحظ أن مسألة البحث عن أسس اليقين فى المنطق والرياضيات وهو البحث الأصيل فى الحقيقة وبنائها المنسجم - قد تحول عند أصحابنا فأصبح بحثاً عن نشأة الفكر ونشأة الحقيقة من الناحية التاريخية . بل - إن شئت الدقة - إنه لم يتحول إلى بحث علمى ، بل أصبح مجرد مصادرة على المطلوب ، طالبونا تعسفاً بالتسليم بها .

(١٠)

وهـــذا البحث الذى انتقلوا أو قفزوا إليه قفزاً ، هو مايعنونه — أو بتعبير أدق — هو بعض مايعنونه بالصورية فى علم المنطق . ماهى الصورية فى علم المنطق ؟

من المسلم به أن المنطق علم صورى أو شكلى . فما معنى هذا ؟ الصورية لاتعنى شيئاً آخر اتساق الفكر مع نفسه لامع الواقع . أى أنها تعنى تلك الحقيقة التى تحمل معها دليل صدقها Verum index sui، كما كان يسميها اسبينوزا . لكن هل اتساق الفكر مع نفسه مما يتناقض مع الواقع ؟ هذا سؤال هام ، ومن الأمثلة التى يضربها أستاذ الفلسفة للطلبة ليوضح لهم الصورية فى المنطق قوله : القياس الذى يقول : كل إنسان له جناحان ، سقراط إنسان ، إذن سقراط له جناحان ، قياس صحيح من ناحية الشكل أو الصورة . لكن هذا المثال يثير السخرية والضحك عند سماعه . أتدرى لماذا ؟ لأن الحقيقة - أو على الأقل الحقيقة كما يتصورها كاتب هـــذه السطور - بالرغم من أنها مستقلة فى بنائها عما يجرى فى الواقع ، إلا أنها لا تعارضه ، ولأن تعريف علم المنطق بأنه علم البحث فى بناء الحقيقة ، لايتناقض أبداً مع تعريفه بأنه علم الصدق ، ولأن ثمة علاقة قوية بين القضية

المنطقية والمعتقد . وذلك لأن المعتقد ليس هو ما أعتقده أنا فقط ، بل مايعتقده الآخرون معى ، ولأن اتفاق الآخرين معى حول معتقد مالا يتم إعتباطاً أو مواضعه ، إنه لايتم عن طريق «التفاهم» بل عن طريق «الفهم» . وفارق كبير بين الإثنين . لأن التفاهم معناه أن يتفاهم اثنان أو مجموعة من الناس على أن يفهما أو يفهموا ، إصطلاحا فيما بينهما أو فيما بينهم فقط ، كلمة معينة أو جملة معينة بمعنى خاص . وفى هذا المعنى الخاص تصبح الكلمة رمزاً ، وتصبح الجمله رموزاً ، رموزاً ليس لها مرموزات فى الواقع . بل رموزاً مفهومة عند هذه المجموعة من الناس . ولهذا فإن التفاهم هو لغة التخاطب السرى فقط . أما الفهم فشيء آخر . الفهم هو لغة الرموز التى لها مرموزات . وهو لغتى مع الآخرين ، كل الآخرين . إننى أطمع من وراء هذا الكتاب أن يفهمنى الناس ، أى أطمع فى أن يصدقوا ماجاء به (وهذه هى قضية الصدق) ، وأطمع أيضاً فى أن يعتقدوا ما أعتقده (وهذه هى قضية المعتقد) وأطمع فى أن يكون متداولا ، ليس فقط بين طائفة خاصة من الناس ، بل بين كل المثقفين (وهذه هى قضية الآخرين) . وأنا ، فضلا عن هذا كله ، لم أكتب هذا الكتاب لتصبح القضايا التى نوقشت فيه ، لغة للتخاطب السرى بين مجموعة معينة من الناس ، بل ، ولأنه أصلا كتاب فى علم المنطق ، لتصبح قضاياه لغة للتخاطب بين الناس كلهم .

فالقضية التى بيننا وبين المناطقة الذريين الوضعيين — كما ترى أيها القارىء — هى القضية الآتية . هل علم المنطق لغة للتخاطب السرى بين مجموعة من الناس ؟ أم أنه علم للتخاطب العام وللفهم المشترك بين كل الناس؟ إن علم المنطق — كما كان يقول أسلافنا العرب — به وجه حاجة للناس ، أى أنه علم مفيد للمجموع . ولا يمكن أن تتحقق هذه الفائدة إلا إذا أصبح لغة للتخاطب والفهم بين جميع الناس . وهذه اللغة لايمكن أن تقوم إلا على

أساس مايعتقده كل الناس . هل هذا ممكن ؟ هل من الممكن أن يتفق كل الناس فى المجتمع حول معتقد واحد ؟ من العسير التسليم بهذا ، لأن من الأقوال الشائعة أن كل إنسان حر فيما يعتقده . والأستاذ مور [1] يضرب لنا هذا المثال . لنفرض أنك رأيت شجرة على بعد منك واعتقدت أنها شجرة صنوبر مثلا . فهذا المعتقد سيكون معتقداً صحيحاً ، سواء كانت هذه الشجرة التى رأيتها شجرة صنوبر أم لا ، وذلك إذا كنت قد اعتقدت اعتقاداً جازماً لا يداخله أدنى شك فى أن مارأيته شجرة صنوبر وليست شجرة أخرى . لكن ـ والكلام أيضاً كلام مور أو على لسانه ـ لم تصف بعد ذلك هذا المعتقد بأنه كان معتقداً زائفا إذا حدث وتحققت من أن الشجرة التى رأيتها واعتقدت خطأ أنها شجرة صنوبر ليست كذلك بالفعل ؟ لا بد أن تسلم إذن بوجود شىء آخر ، أو معيار نقيس به المعتقد الفاسد من غير الفاسد ، ولا بد أن يكون هذا الشىء الآخر موجوداً خارج المعتقد . ويقول الأستاذ مور . هذا الشىء الآخر هو مايسمى بالصدق . والصدق حالة أو واقعة فى الكون تجعلنى أصف هذا المعتقد أو ذاك بأنه فاسد أو غير فاسد .

ونحن نوافق على هذا « التحليل » الذى قدمه مور . ونضيف إليه شيئاً آخر . وهو أن قضية الصدق ليست مرتبطة فقط بحالة الكون فى الواقع ، بل هى مرتبطة أيضاً باتفاق الآخرين فى المجتمع . وذلك لأن الصدق لايتجزأ ، وهو كونى واجتماعى معاً . هنا ولابد أن ندخل تعديلا على ماقاله مور بصدد المعتقد ، فعند ما ظننت أن هذه الشجرة التى أمامك هى شجرة صنوبر ، واعتقدت هذا اعتقاداً جازماً ، كان هذا — فى رأى الأستاذ مور ـ هو « المعتقد » . لكن علينا أن نسأل أنفسنا : متى يصبح

---

(١) G. E. Moore : Some Main Problems of Philosophy

المعتقد معتقداً ؟ أليس من الضروري أن نفرق بين « الظن » و« المعتقد » ؟ عند ما أعتقد أنا وحدى شيئاً ما ، فما قيمة هذا المعتقد ؟ أليس من الضرورى أن أعرف آراء الآخرين حول ما أعتقد . يبدو أنه لامناص من ذلك .

(١١)

لكن للمناطقة الذريين رأياً آخر وعميقاً فى الآن نفسه حول « المعتقد » . فبرتراند رسل مثلا فى مجموعة المحاضرات التى ألقاها فى لندن فى أواخر عام ١٩١٧ وأوائل عام ١٩١٨ تحت اسم « فلسفة الذرية المنطقية » يناقش فى المحاضرة الرابعة فكرة المعتقد . ويبدى حولها ملاحظات عميقة :

يبدأ رسل أولا باستبعاد النظرية السلوكية البرجماتية التى يتضاءل المعتقد عند أصحابها حتى يصبح سلوكا . إنك تقول مثلا : « أنا أعتقد أن هناك قطاراً إلى الإسكندرية يتحرك الساعة ١٠ و٢٥ دقيقة . فما معنى هذا المعتقد عند الفلاسفة البرجماتيين (جيمس وديوى مثلا) ؟ معناه أنك ستغادر منزلك قبل هذه الساعة المحددة . وتصل إلى المحطة . ثم تنظر فى ساعتك فتجدها ١٠ و٢٤ دقيقة ، فما تلبث أن تهرول ثم تعدو لتدرك القطار الذى اعتقدت أنه يقوم فى الساعة ١٠ و٢٥ دقيقة . ما المعتقد هنا فى رأى هؤلاء الفلاسفة ؟ المعتقد عندهم ليس شيئا آخر إلا مغادرتك المنزل ، وهرولتك وعدوك . ولكن تفسير المعتقد على هذا النحو الخاطىء . فى رأى رسل — يبعدنا تماما عن الميدان المنطقى ، وهو الميدان الحقيقى للمعتقد ويقذف بنا فى ميادين علم النفس . وهى شىء آخر غير المنطق .

والخطأ الرئيسى فى هذا التأويل للمعتقد أن الفلاسفة البرجماتيين قد ظنوا أو تصوروا أن « المعتقد » شيء يؤثر ، شبيه بالعلة فى معناها القديم ، المعتقد فى المثال السابق هو علة ما حدث بعد ذلك من سلوك وتحركات بدنية. وهذا السلوك والتحركات البدنية ستمثل بدورها المعلول لتلك العلة.

لكن المعتقد عند رسل ليس شيئاً مؤثراً (علة) بل وليس شيئاً على الإطلاق . إنه علاقة . أنت تقول مثلا : « أعتقد فى الله» أو « أعتقد فى هوميروس» وموضوع المعتقد فى مثل هذه العبارات يوحى فى ظاهره فقط بأنه شيء ولكنه ليس كذلك إنما هو علاقة . فأنت قد أردت أن تقول : أعتقد فى وجود الله أو اعتقد أن الله موجود . وأردت أن تقول فى المثال الثانى أيضاً : أعتقد أن هو ميروس قد وجد أو كان موجوداً . فالمتقد إذن لا علاقة وليس شيئاً . ولا بد أن تسلم بهذا لأنك لو افترضت الفرض الآخر القائل بأن المعتقد يمثل شيئاً ، وذلك فى عبارة مثل عبارة « اعتقد فى هوميروس » ، ثم ثبت لك بطريقة أو بأخرى أن هو ميروس لم يوجد فى الحقيقة وأنه كان مجرد شخصية خرافية ، لكان معنى عبارتك « اعتقد فى هوميروس » هو « اعتقد فى لا شيء » . لكن كيف تعتقد فى لا شيء ؟ هذا مستحيل . لا بد إذن أن تسلم بأن المعتقد علاقة ، وليس شيئاً . وذلك لأنه فى حالة عدم وجود هوميروس . سيصبح للعبارة التى تقول : « اعتقد أن هو ميروس قد وجد » ، سيصبح لها معنى لأن المعتقد هنا شيء منفصل عن وجود هوميروس . وسيظل المعتقد موجوداً وقائماً ، سواء وجد هوميروس أم لم يكن موجوداً . أما فى الفرض الآخر ، فإن عدم وجود الشيء موضوع المعتقد (هو ميروس) سيكون معناه عدم وجود المعتقد نفسه .

ويضيف رسل إلى هذا أن القضايا التى تبدأ بالفعل . « أعتقد » ليست قضايا بسيطة بل مركبة ، لأن كلا منها لا يمثل قضية واحدة بل قضيتين ..

فعندما أقول : أعتقد أن اليوم هو يوم الثلاثاء » . فهذه القضية ليست إلا قضية واحدة فى الظاهر فحسب ولكنها فى حقيقتها قضيتان : القضية الأولى (ا) هى : « أعتقد » أو « أنا أعتقد » والقضية الثانية (ب) هى : « اليوم هو يوم الثلاثاء » ويقول رسل إن كلا من هاتين القضيتين يمثل واقعة (ويحسن أن أنبه القارى هنا أن كلمة واقعة لا تعنى هنا واقعة فى الخارج بل واقعة فى الجملة — هكذا يفهمها رسل) . فأما منا إذن فى كل قضية تبدأ بالفعل « اعتقد » واقعتان . وهذا بخلاف القضيـــــة العادية التى لا تبدأ بالفعل « اعتقد » فإن هذه القضية تمثل واقعة واحدة فقط .

والآن إذا كان حب ا ل ب موجوداً ، لا بمعنى أنه قد وجد فعلا فى الواقع فإن هذا لديهم رسل فى قليل أو كثير ، بل بمعنى أنه إذا كان موجوداً وجوداً منطقياً فى قضية بحيث استطعت أن أصفه عن طريق اللغة ، فإنه فى القضيتين « أعتقد أن ا أحب ب » سيصبح وجود أو كون العلاقة المنطقية التى قوامها الحب بين ا ، ب ، سيصبح هذا الكون المنطق يمثل قضية تابعة ، والقضية « أعتقد » أو « أنا أعتقد » هى التى ستمثل القضية المتبوعة . ولكن الأمر كله يجرى فى دنيا الألفاظ ولا علاقة له مطلقاً بما يجرى فى الواقع . أما إذا افترضت العكس ، أى إذا افترضت أن ا لم يحب ب أو أن حب ا ، ب لم يوجد أو أنى أخطأت فى الاعتقاد بأن حباً قام بين ا ، ب واستطعت أن أصفه وأعبر عنه تعبيراً منطقياً لكنه مع ذلك كان وصفاً خاطئاً ، فإن الوجود أو الكون المنطق للحب بين ا ، ب سيكون فى هذه الحالة وجوداً ولا وجوداً : وجوداً من حيث أنى استطعت أن أصفه وأعبر عنه لغوياً ، ولا وجوداً من حيث أن الاعتقاد بوجوده كان اعتقاداً خاطئاً . وهكذا نرى أننا نجد أنفسنا فى حالة المعتقد الخاطىء وجهاً لوجه أمام « وجود اللاوجود » أو وجود العدم . ولهذا نجد رسل يقول : « عندما يأخذ الإنسان فى معالجة نظرية الخطأ فلابد أن تخالجه

الحيرة فى إمكانية معالجة الخطأ من غير أن يفترض وجود اللاوجود »(١) . ومعنى هذا أننا أمام نظرية الخطأ ، نجد أنفسنا مضطرين إلى الاعتراف بوجود اللا وجود . تماماً كما رأينا ذلك فى موقفه من الحدود والقضايا التى لا يقابلها واقع . فالعبارة « أنا أعتقد أن أ أحب ب » إذا كان المعتقد فيها معتقداً خاطئاً فإن معناها سيكون : أعتقد فى وجود اللا وجود .

إن موقف رسل هنا وهناك واحد لا يتغير . إنه — كما قلت لك سابقا أيها القارىء — يختار أمثلته اختياراً متقنا من السوالب : من الخطأ هنا ومن الحدود والقضايا التى لا يقابلها واقع هناك . لكن رسل فى شرحه للمعتقد كان أصرح بكثير منه فى المناسبة السابقة . واقترب كل الاقتراب من سارتر مع الفارق الوحيد الذى سيظل قائما بينهما وهو أن العدم عند سارتر قائم فى نسيج الوجود الواقعى ، وعند رسل ، قائم فى نسيج الوجود اللفظى أو المنطقى كما يسميه . لكن تبقى الحقيقة واضحة للبيان ، وهى أنهما فيلسوفان من فلاسفة العدم . ليس ببعيد إذن أن تقدم رسالة جامعية حول فلسفة « سارتر ورسل » !!

وهكذا رفض رسل أولا — كما رأينا — أن يربط المعتقد بوجود الأشياء أو الموجودات لأن المعتقد ليس شيئا بل علاقة ، والذى يقصده بالعلاقة هنا أنها علاقة منطقية فحسب وليست وجودية ، علاقة وصفية من الممكن أن يعبر عنها فى ألفاظ . وفى حالة المعتقد الصحيح سيصبح المعتقد معناه أنى أعتقد فى « الكون » اللفظى الذى تعبر عنه القضية أو الجملة اللغوية فحسب ، أما فى حالة المعتقد الخاطىء فسيصبح المعتقد تعبيراً عن إيمانى بوجود اللا وجود أو وجود العدم .

---

(١) رسل : « فلسفة الذرية المنطقية » ، الطبعة المشار إليها سابقاً ، ص ٢٣٥ .

إنى كلما أمعنت فى قراءة الفلاسفة الذريين الوضعيين المناطقة . الذين يعيشون فى دنيا الألفاظ والجمل اللغوية أدركت سر وعمق السبب الذى من أجله احتفظ الفلاسفة والمناطقة العرب فى كتبهم بباب إسمه « التصديق » وسموه « تصديقاً » لأنه مشتق من الصدق وهم لايشترطون أن يكون التصديق معناه وقوع الحكم أو عدم وقوعه فى الخارج ، لأن هذا يكوّن «المدلول المطابق » للحكم عند ما يفهم على أنه خبر ، كما يقولون . بل يقصدون به فقط التصديق بتلازم النسبة بين طرفى الحكم . وبهذا من خلال هذه التسمية وحدها ، ربطوا بين علم المنطق كبحث فى بناء الحقيقة وعلم المنطق كنظرية فى الصدق . حقاً إن هاتين النظريتين قد اختلطت إحداهما بالأخرى تمام الاختلاط من أول الطريق إلى آخره ، لأن المنطق السائد فى عصرهم كان منطق أرسطو وهو منطق وجودى : أى يتناول وجود الأشياء فى الواقع . وهذا الاختلاط هو خطأهم الكبير . وظل هذا الخطأ سائداً طوال العصور الوسطى حتى جاء اسبينوزا ففصل فصلا دقيقاً بين ميدان الحقيقة المنطقية الرياضية وميدان الواقع . لكن هذا الفصل لم يكن يعنى عنده أن يدير ظهره للواقع ويناصبه العداء .

(١٢)

ولكيلا يضيع الخيط منا ـ منى ومنك أيها القارىء ـ سأذكرك بمناسبة هذا الكلام . كنا نناقش فى أول هذه الفقرة أسس اليقين فى القضايا المنطقية الرياضية ، وارتباطها عند أصحابنا بالصورية كما يفهمونها . فأفضت بنا المناقشة إلى شرح معنى الصورية وارتباطها بالصدق والمعتقد ، وأسفرت المناقشة عن بيان رأينا فى الصدق وأنه لو فهم على حقيقته ـ أو على الأقل كما نفهمه نحن ـ لأصبح علم المنطق مفيداً بالنسبة إلى المجتمع لأنه مرتبط بمعرفة رأى الآخرين واتفاقهم معى حول ما أعتقد .

لكن علاقة الصورية كما يفهمها أصحابنا بحرية عالم المنطق أو عالم الرياضيات فى فرض ما يشاء من تعريفات ومصادرات وضعوها وضعاً لا تمثل إلا شقاً واحداً فقط لمعنى الصورية عندهم . وبقى علينا أن نعرف الشق الثانى أو المعنى الثانى للصورية عندهم .

والحق أن الصورية عند المناطقة الذريين الوضعيين تعنى ما قلناه : أى تماسك الفكر فى بناء الحقيقة الموضوعة ، بالمعنى الذى حددناه لهذا سابقاً وتعنى شيئاً آخر ، هو الهيئة العامة للعلاقات القائمة بين الكلمات فى الجملة الواحدة ، بصرف النظر عما تشير إليه هذه الكلمات من معنى . فالقضيتان : « المسطرة بين القلم والكتاب » و « الكتاب بين المصباح والتليفون » متحدتان فى الصورة بالرغم من اختلافهما لفظاً ومعنى . والقضيتان : « طالب الجامعة إما ناجح أو راسب أو متخلف » و « المادة المصنوعة منها الساعة إما ذهب أو فضة أو بلاتين » متحدتان فى الصورة بالرغم من اختلافهما لفظاً ومعنى . والمنطق يبحث فى صورة الفكر بهذا المعنى .

ولاشك أن هذا معنى جديد للصورية . لأن الصورية كانت تقال دائما منذ أرسطو حتى أيامنا هذه (فى المنطق والفن والأدب) فى مقابل مادة الفكر . يقول ابن سينا من مفتتح «النجاه» : « وكما أنه ليس عن أى مادة اتفقت يصلح أن يتخذ بيت أو كرسى ، ولا بأى صورة اتفقت يمكن أن يتم من مادة البيت بيت ومن مادة الكرسى كرسى بل لكل شىء مادة تخصه وصورة بعينها تخصه ـ كذلك لكل معلوم يعلم بالروية مادة تخصه وصورة تخصه منهما يصار إلى تحققه . وكما أن الفساد فى اتخاذ البيت قد يقع من جهة المادة وإن كانت الصورة صحيحة ، وقد يقع من جهة الصورة وإن كانت المادة صالحة ، وقد يقع من جهتيهما جميعاً ـ كذلك الفساد فى الروية قد يقع من جهة المادة وإن كانت الصورة صحيحة ، وقد يقع من جهة الصورة

وإن كانت المادة صالحة ، وقد يقع من جهتيهما جميعا » . فنحن هنا أمام بناء أو مبنى أو منزل نشرع فى تشييده فلا بد أن يكون لدينا مواد للبناء ، ولا بد أن يكون لدينا كذلك تصميم نظرى لهذا البناء ، يضعه مهندس معمارى بفكره على الورق . والمادة فى الفكر هى مواد البناء فى البناء ، أو هى موضوع الفكر فى عالم المادة والواقع . أما الصورة فهى هذا التصميم النظرى الذى يضعه المهندس . والمنطق الأرسطى يعنى بصورة الفكر ومادته معا وفى وقت واحد لأنه لم يستطع التمييز بينهما . والمناطقة الوضعيون — كما رأينا سابقا — صوريون لأنهم يعنون بانسجام الفكر فى بناء الحقيقة الموضوعة ، وهو أمر وثيق الارتباط عندهم بحرية عالم المنطق وعالم الرياضيات فى وضع ما يشاء من تعريفات ومصادرات وهم صوريون أيضا — كما نرى الآن فى هذا المعنى الجديد الذى أضافوه للصورية — لأنهم يوجهون انتباههم إلى الهيئة العامة التى تكون عليها ألفاظ القضية ضاربين الصفح عن هذه الألفاظ وعن معناها فى الوقت نفسه . ولكن القضية سميت قضية — كما يقول المناطقة العرب — لأنه مقضى فيها أو لأنها قاضية بحكم ما . والحكم لا يشترط فيه عندهم أن يكون معناه القضاء ، أى وقوع الأمر فى الخارج ، بل يشترط فيه وقوع النسبة بين الطرفين . أما القضية عند المناطقة الوضعيين فلما كانت قد جردت ألفاظها من معانيها ، فليس فيها قضاء بالحكم وليس فيها نسبة بين طرفى الحكم . وإنما هى رموز تولد رموزاً أخرى . والمنطق كما نفهمه نحن صورى . لكن لا بهذا المعنى ولا ذاك . إنه صورى لأنه يعنى بانسجام الفكر فى بناء الحقيقة . ولكن لما كانت الحقيقة كما نفهمها لا تعنى الحقيقة الموضوعة وضعا ، بل الحقيقة وحسب ، فإن ما نصل إليه من نتائج فى داخل بناء الحقيقة المتطابقة مع نفسها لا يجىء أبداً متعارضا مع الواقع مادامت الحقيقة هى الحقيقة المفهومة ، لا مجرد الحقيقة التى « نتفاهم » عليها إتفاقا .

(١) ابن سينا . : النجاة ، طبعة محيى الدين الكردى ، ص ٤ ، ٥ .

ولكن علينا أن نسأل : لم اهتم المناطقة الذريون الوضعيون بالصورية في هذا المعنى الثانى ؟ الإجابة على هذا السؤال متصلة بفهم نظريتهم فى تصوير الفكر أو رسمه فى لوحة لفظية . فعلينا أن نشير إلى هذه النظرية .

ولكى أقربها إلى ذهن القارىء ، أطالبه أولا بأن يقطع الصلة بين الأسماء وما تشير إليه من مسميات ، ويعيش — ولو إلى لحظات — مع المناطقة الذريين ، فى عالم من الرموز اللغوية الصرفة . كيف يتم ذلك ؟ عند ما نصف سقراط بأنه قبيح المنظر ، فأقول مثلا فى قضية : « كان سقراط قبيح المنظر » فإننى أشير بهذا إلى سقراط الإنسان ، لكن عند ما أضع اسم سقراط بين شولتين هكذا « سقراط » ثم أضع هذا الإسم بهذه الصورة فى قضية مثل : « سقراط » يتكون من خمسة حروف » فإن الذهن سيتجه فوراً إلى الاسم سقراط أو إلى سقراط كلفظة فقط . وإذا استطعت — أيها القارىء — أن تقوم بهذا التجريد اللفظى ، فإنك ستصل إلى العالم الذى يريد المناطقة الذريون أن ينقلونا إليه ، وسنفهم بالتالى نظرية الصورة أو اللوحة اللفظية عندهم .

فاللفظة اللغوية إذا قطعت الصلة نهائياً بينها وبين ما تشير إليه فى عالم الواقع ، تعيش فى الجملة اللغوية مع الألفاظ الأخرى فى لوحة لفظية مجردة أو فى واقع جديد ، تتغير صورتها أمامك إذا قدمت لفظة على أخرى ، أو أخذت اللفظة التى فى أول الجملة ووضعتها فى آخرها ، ثم نقلت اللفظة التى كانت فى آخر الجملة فوضعتها فى أولها . ما الذى تصوره هذه اللوحة ؟ إنها — فى أية صورة من صورها — (حتى فى صورتها المستقيمة التى يفهم معناها من خلالها) لا تصور الواقع . وستخطىء فهم الذرية الوضعية المنطقية إن أنت حاولت أن تعقد فى ذهنك — حتى فى عالم التصور المحض — أية مقابلة بين هذه اللوحة اللفظية وأى معنى لها فى عالم الواقع . إنها مجموعة

من الألوان ليس إلا ، تبعث فيك إحساساً معيناً إذا كانت بقع اللون الأحمر فيها مثلا مجاورة دائماً لبقع اللون الأسود ، وكانت بقع اللون الأصفر تجاور بقع اللون الأخضر أو الأزرق ثم تبعث فيك إحساساً آخر إذا تغير الوضع فأصبح الأحمر مجاوراً للأزرق ، والأسود مجاوراً للأصفر وهكذا . إنها مجموعة من الأصوات الموسيقية ليس إلا . تبعث فيك إحساساً معيناً إذا كانت « د و ر ى مى فا صول لا سى » ثم أصبحت « د و لا صول سى فا مى رى » أو أصبحت على نحو آخر . لكنك قد تقول : إن هذه اللوحة الزيتية تمثل موضوعاً معيناً أو تصور شيئاً ما أو تشير إلى دلالة معينة . وقد تقول إن شوبان ألف « البولو نيات » بهدف معين ، أو أن بيتهوفن مثلا قد ألف السيمفونية الثالثة (الهيروويكا) بهدف معين أو أن الحركة الأولى فى السيمفونية التاسعة له تقدم لك صورة ذهنية مختلفة عن الصورة التى تقدمها لك حركتها الرابعة . . . الخ . إذا سألت مثل هذه السؤالات فبمجرد أن تخطر لك فى ذهنك ، فستجد نفسك خارج النطاق الذى رسمه لك المناطقة الوضعيون وفرضوا علينا فرضاً أن لا نتعداه .

بهذا المعنى يتحدث المناطقة الوضعيون عن الواقع ، ويقصدون به فقط الواقع اللفظى للجملة ، ويتحدثون عن العلاقات بين الكلمات ولا يعنون بهذه العلاقات إطلاقاً العلاقات القائمة بين معانى هذه الكلمات والتى يترتب على تغيير ترتيبها تغيير فى معنى العبارة ، بل يعنون بها فقط العلاقات القائمة بين الكلمات مجردة عن معانيها والتى إذا تغير ترتيب الكلمات فيها عن طريق التقديم والتأخير ، تغيرت اللوحة اللفظية للجملة . فالجملة عند وتجنشتين مثلا لا تشير إلى معنى ، إنها مجموعة من الألفاظ أو الأسماء فقط (على نحو ما قلنا سابقا إن « سقراط » مكتوباً بين شولتين على هذا النحو اسم) ، مرتبة على نحو ما . والجملة لا تكون جملة بالألفاظ التى

تشتمل عليها فقط ، بل هذه الألفاظ مرتبة على هذا النحو أو ذاك الآخر .

إن أصحاب الفن التجريدى يقولون لنا إنه ليس من الضرورى أن تحمل مجموعة الرسوم والألوان التى يقدمها الفنان فى لوحته أى معنى أو دلالة ، ولكن الدلالة الوحيدة للتى يعترفون بها هى طريقة تجمع الرسوم والألوان على اللوحة ، وتغيرها من حالة إلى أخرى . والمناطقة الوضعيون هم اللغويون التجريديون . إنه لا يكفى أن تقول عنهم إنهم إسميون لأن الإسميين فى الفلسفة هم الذين يقولون إن ألفاظ اللغة تشير فى الواقع إلى موضوعات جزئية محددة . والفارق الوحيد بينهم وبين أعدائهم التصوريين قائم فى أن التصوريين يقولون إن ألفاظ اللغة تشير إلى معانى كلية إلى جانب إشارتها إلى الموضوعات الجزئية . لكن الإسميين والتصوريين مهتمون بالمعنى والدلالة وبهذا يفترقون عن المناطقة الوضعيين. ولا يكفى أيضاً أن نقول إن أصحابنا لغويون أو نحاة . لأن علماء اللغة يقولون لنا إن وظيفة اللغة وظيفة اجتماعية ، ويقولون لنا إن أهم دلالات اللغة هى الدلالة المعجمية أو الاجتماعية وهى الدلالة التى تشير مباشرة إلى الصورة الذهنية التى ترتسم فى عقل المخاطب فى الكلمة المنطوقة . حقاً إنهم إلى جانب بحثهم فى هذه الدلالة الاجتماعية التى تنقل اللفظ من مجرد لفظ حتى يصبح كلمة ، يبحثون كذلك فى المعنى الوظيفى للفظ أى فى أنواع الدلات الأخرى التى تساعد فى إيضاح المعنى الوظيفى للفظ : مثل الدلالة الصوتية والدلالة الصرفية والدلالة النحوية . ولكن هذه المباحث اللغوية مباحث فى الدلالات . أما عند المناطقة الوضعيين فإننا نبحث عن الألفاظ بدون دلالات . إنهم يشاركون النحاة فى مبحث واحد فقط هو «مبحث السيمية» أو كما يسميه عبد القاهر الجرجانى ببساطة فى كتابه دلالة الإعجاز « مبحث التركيب » ونقول إنهم يشاركون فقط لأنهم أصحاب نظرة تجريدية فى علم التراكيب » اللغوية . إنهم هم الذين أدخلوا الفن التجريدى فى علوم اللغة ،

إن البحث فى القضايا عند المناطقة الوضعيين بحث فى عملات ورقية ليس لها غطاء ذهبى . ولا أقصد بالغطاء الذهبى الواقع ، لأنه وإن كان فى نظرنا هو الغطاء الذهبى الحقيق للحقيقة المنطقية ، إلا أنه بعيد جداً عما يريده أصحابنا للمباحث المنطقية . بل أقصد بالغطاء الذهبى للقضية هو معناها الصورى ، مدلولها الذى من أجله سميت قضية ، أى مقضى فيها أو لأنها قاضية بحكم ما ، قاضية بوقوع نسبة بين طرفى الحكم . هذا الغطاء الذهبى لا وجود له عند المناطقة الوضعيين . لأن القضية عندهم رموز لا مرموزات لها . رموز تولد رموز أخرى وحسب . رموز معلقة فى الهواء ، رموز فى عالم الممكن المنطق .

وقد قال أرسطو إن الإنسان حيوان عاقل . ولما أراد العرب ترجمة هذه العبارة قالوا الإنسان حيوان ناطق . أيدرى المناطقة الوضعيون السبب فى هذا ؟ السبب فى هذا أن المنطق ليس هو الأصوات المقطعة التى يظهرها اللسان وتلتقطها الآذان ، بل هو قوة لدى الإنسان يكون بها الكلام ذا معنى فحقيقة النطق أن يكون اللفظ كالنطاق للمعنى فى ضمه وجمعه وحصره كما يذكر صاحب القاموس المحيط . واللفظ لا يكون كالنطاق للمعنى إلا بوسيلتين : أولاهما أن تضبط آخر اللفظ . والضبط هو ماينافض التحليل المنطق للفظ كما يريده المناطقة الوضعيون . لأن ضبط اللفظ يعنى أن يقف اللفظ عند معنى معين ، وأن ليس له معنى غير المعنى الذى عناه قائله أو سامعه بمجرد ضبطه . ومعنى هذا أن لا نحلل تحليلا منطقياً . أما الوسيلة الثانية التى يكون بها اللفظ كالنطاق للمعنى فهى أن تبحث عن مادة الكلمة ، وهى عبارة عن حروف اللفظ الدالة على المعنى . وقواميس اللغة العربية كلها قواميس لمادة الكلمة . فالكلمة إذن لها مادة . ومادتها هى هى معناها ولا فارق .

2

(١٣)

لعلك توافقنى ـ أيها القارىء الكريم ـ على أن بحثنا لا بد أن يلتزم بضرب من التخصيص . فبدلا من أن نستمر فى الحديث عن المناطقة الذريين الوضعيين بعامة يحسن منذ الآن أن نخصص الكلام تخصيصاً ، فنقول إن وتجنشتين مثلا قال كذا ، وإن برتراندرسل قال كذا ، وإن كارناب ذهب إلى كذا . . . وهكذا . لكن أرجو أن يكون حديثنا فى الفقرات السبع الماضية قد حقق هدفه من حيث رسم لوحة عامة للفلسفة الذرية الوضعية المنطقية . كما أرجو أيضاً أن تكون قد أحسست أنه تضمن كثيرا من التخصيص ، بالرغم من أن اهتمامنا كله كان موجها فيه إلى ترسم الخطوط العريضة لهذه الفلسفة وإلى محاولة الكشف عن الأسس الرئيسية التى تقوم عليها ، فقد بدأ البحث ، بعد بعض القدمات ، بتحديد النشأة التاريخية لعلم المنطق باعتباره بحثا فى بناء الحقيقة (لا بحثاً عنها) المتسقة مع نفسها المستقلة عن مراعاة المطابقة مع الواقع ، وذلك عند اسبينوزا . ورأينا أن اسبينوزا بالرغم من ذلك لم يدر ظهره للواقع . ثم أخذنا بعد هذا فى الكشف عن أسس هذه الفلسفة الذرية الوضعية المنطقية فحصرناها فى ثلاث . أولها مبدأ التحقيق ، وعرفنا أنهم لا يقصدون به التحقيق بل إمكانية التحقيق فقط ، وعرفنا كذلك أنهم لا يقصدون به التحقيق فى الواقع . وثانيها مبدأ الوجود المنطقى فى فهمهم الخاص له . وثالثهما مبدأ الصورية كما يفهمونه . ثم عرضنا أخيرا لنظريتهم فى الجملة باعتبارها لوحة لفظية ، لا صلة بينها وبين الواقع .

ولعلك تذكر ـ أيها القارىء الكريم ـ أننى قد وجهت عنايتك فى أول البحث إلى أن هذا الكتاب ليس كتابا فى علم المنطق بقدر ما هو كتاب فى فلسفة هذا العلم . وذلك لأن النظرية المنطقية فى زعمى لا تنفصل أبدا

عن المذهب الفلسفى أيا كان لونه . ولعلك تذكر أيضا أن من بين من شجعونى فى الكتابة حول فلسفة علم المنطق هو لود فيج وتجنشتين . وسنشرع الآن من خلال « إشارات وتنبيهات » سريعة فى الحديث عن فلسفة وتجنشتين أو عن منطقه ـ والمعنى واحد لا يتغير .

يتساءل وتجنشتين : ما هو العالم ؟

سؤال فلسفى أصيل لا يضعه لنفسه إلا فيلسوف أصيل . ووتجنشتين ـ بالرغم من أنه يروى عنه أنه كان يفاخر بأنه لم يقرأ كتب الفلاسفة ـ فيلسوف أصيل ، ومن أجل هذا وضع لنفسه هذا السؤال . هو فيلسوف أصيل ، وقد يكون أصيلا مطبوعا من غير قراءة كتب الفلاسفة ـ كما يقول هو ، وإخشى أن أقول كما يدعى . على أى حال ، فإن الذى يهمنا هنا أن نقرره هو أنه فيلسوف ، سواء كانت فلسفته « لدنية » (من لدن الله أو من لدنه هو) ، أو كانت فلسفته نتيجة قراءة ودراسة . وبهذه المناسبة ، فأنا أدعوك هنا أيها القارىء إلى عدم تصديق الفلاسفة الذريين الوضعيين المناطقة فى قولهم بأنهم ليسوا فلاسفة . فهم فى رأيى فلاسفة أصلاء ، سواء عدوا هذا الحكم منى مدحا فيهم أو قدحا لهم . والربط بين فلسفتهم (أو قل ميتافيزيقاهم بالرغم من عدائهم لها) ومنطقهم أمر واجب ، ومن لم يعرف الربط لم يقدر على الحل ، كما يقول ابن رشد[١] .

ما هو العالم ؟ سؤال وضعه الفلاسفة لأنفسهم . ومن بينهم أبو الوليد ابن رشد حين فرق فى « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال »

---

(١) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ـ ضمن كتابه فلسفة ابن رشد المحتوى على فصل المقال ومناهج الأدلة ، المكتبة التجارية ، ١٩٣٥ ، ص ٢٠ — ٢١ .

عند حديثه عن الحدوث والقدم بين خلق الله للعالم وخلقه للأشياء أو للموجودات التي فيه ، ففرق بهذا بين العالم والأشياء ، وقال إنها ليست هو وأنه ليس هي .

ماهو العالم ؟ فى رأى المناطقة الذريين الوضعيين ، العالم ليس بمجموعة الأشياء التى تكوّنه ، بل هو بمجموعة الوقائع التى تقع فيه . ما الفرق بين الواقعة والشيء ؟ الشيء قائم بذاته : قلم ، مسطرة ، مائدة . . الخ . أما الواقعة فبناء يتألف من ارتباط تلك الأشياء فيما بينهما بعلاقة ما : « القلم فوق المائدة » ، « المسطرة بين الكتاب والكراسة » . . . . والوقائع أيضا أغنى من الأشياء وأكثر ثراء لأنها تحمل الخصائص التى تكتسب بها الأشياء المادية تحديدا أكثر من كونها مجرد أشياء . فقولك : « هذا الشيء الأحمر » أغنى من قولك « هذا الشيء » . والوقائع أغنى أيضا من الأشياء لأنها تمثل العالم بأبعاده الأربعة (باعتبار أن الزمان يمثل بعده الرابع) وباعتبار أنها تمثل أفعالا تجرى فى الزمان أوأحداثا حية تنبض بحرارة ودفء لاتعرفهما الأشياء . فقولك « عطيل أحب ديدمونه » واقعة بهذا المعنى . والوقائع بهذا المعنى الأخير هى التى تكوّن العالم الموجود فعلا ، أو الذى وجد فعلا فى مقابل العالم الممكن ، وهو العالم الذى يكفى لكى يصبح موجودا أمامى بطريقة أو أخرى ، أو يكفى لكى أتصوره موجودا ، أن أتصور فقط مجموعة الأشياء التى تكونه دون أن يكون فى وسعى أن أكسبها هذا المذاق الذى يميز وقائع العالم الموجود فعلا ، والذى تكتسبها هى بحدوثها . فالعالم إذن حوادث ، كما يقول الأشاعرة (الباقلانى والجوينى والغزالى) ، بصرف النظر عن أنهم كانوا يقصدون بهذا التعبير أنه مجموعة من المحدثات أو المخلوقات لله تعالى . أعنى أننا نستطيع أن نستمر فى استعمال هذا التعبير من غير أن نفهم منه أساسا ما كان يفهمه الإسلاميون

منه . وإن كان استعمال هذا التعبير فيما يخدمنا هنا لا يتعارض إطلاقا مع استعمال الإسلاميين له .

وليس هناك من يعارض فى هذه النظرة العميقة إلى العالم . وفلاسفة الواقعية الجديدة ، وصمويل ألكسندر ، وألفرد نورث ويتهيد قد ذهبوا جميعاً إلى هذا القول . لكن من المهم أن نعرف ما أضافه المناطقة الذريون إلى هذه الحقيقة . فالعالم عند المناطقة الذريين ليس فقط مجموعة من الوقائع، بل هو مجموعة من الوقائع معبرا عنها فى قضايا أو صيغ منطقية . فاهتمامهم إذن بالوقائع يختلف عن اهتمام أى شخص بها . فالوقائع وحدها عندهم هى التى يمكن أن يعبر عنها فى صيغ منطقية . فقولى : « هذا الشيء أحمر » وقولى : « القلم فوق المائدة » وقولى : « عطيل أحب ديدمونه » قضايا أو صيغ منطقية . والوجود الذى تقدمه لى هذه الصيغ المنطقية أكثر تجريدا من وجود الوقائع فى مجراها الواقعى ، وأكثر تجريدا ـ من باب أولى ـ من وجود الأشياء ، كما يقول رسل[١]. فليس من شك فى أن « كون هذا الشيء أحمراً »(وأقصد بالكون هنا الكون المنطقى فقط) يختلف عن وجود هذا الشيء وعن وجود الاحمرار ، ويمثل تجريدا لهذين الوجودين . وقل هذا فى المثالين الآخرين .

فالقضايا المنطقية إذن لها كينونة مجردة تختلف عن وجود الأشياء وعن مجرى الوقائع . القضية « سقراط فان » لها كينونة خاصة ، ولا تعتمد على وجود سقراط فى الخارج أو على عدم وجوده . إن وجودها أو كينونتها شيء آخر ، كما يقول رسل أيضا . ولا أدل على أن القضية يختلف عن وجود الواقعة أن الواقعة الواحدة نستطيع أن نعبر عنها بقضيتين إحداهما صادقة والأخرى كاذبة . فموت سقراط واقعة

(١) رسل : علمنا بالعالم الخارجى ، ص ٥٢ .

وقعت فى العالم الخارجي . وهذه الواقعة الواحدة أستطيع أن أعبر عنها فى قضيتين : أقول فى الأولى : « مات سقراط » وفى الثانية « سقراط لم يمت أو لم يمت سقراط » . وكذب هذه القضية الثانية لا يفقدها معناها أو مغزاها المنطق . إننى أفهم معنى القضية الكاذبة . ولهذا ، فإن وجود القضايا يختلف عن وجود الوقائع . إن القضية لا تعبر عن الواقعة ، إنها لا تمثلها ؛ إنها بناء قائم بذاته .

ولكن لما كنا لا نستطيع أن نعبر عن الوقائع التى تقع فى العالم إلا بواسطة هذه القضايا أو الصيغ المنطقية ذات الكينونة المجردة ، فلا بد أن نتوقع أن العالم الذى سينقلنا إليه المناطقة الوضعيون عالم مجرد يدير ظهره للواقع . وذلك لأن القضايا المنطقية فى فلسفة كفلسفة وتجنشتين ليست القضايا التى ألفناها فى علم المنطق ، وإنما علينا أن نسميها جملا ، تماماً بالمعنى الذى يفهمه النحاة من الجملة . فالجملة مبنى ومغزى ، أى أنها بناء لفظى مركب على نحو معين وله مغزى Sinn معين . أما القضية فهى فى المقام الأول جملة ذات دلالة أو معنى Bedeutung . فالجملة العربية التى تقول السماء تمطر ، والجملة الإنجليزية التى تقول it is raining ، والجملة الفرنسية التى تقول il pleut والجملة الألمانية التى تقول es regnet . كل هذه جمل . ولكن كل هذه الجمل تعبر عن قضية واحدة هى كون السماء تمطر . أعنى أنه ليس هناك قضايا (من الناحية المنطقية) توصف بأنها فرنسية أو عربية أو إنجليزية أو ألمانية . ولكن هناك جملا توصف بهذا الوصف . فالجملة إذن تتصل باللغة . أما القضية فمفهوم أو معنى عام يفهمه كل الناس ، ومن بينهم من يعرف اللغة التى صيغت فيها .

هذا هو الأصل فى معنى كل من الجملة والقضية . وهذا المعنى هو الذى انعكس على مايفهمه الناس عادة من هاتين الكلمتين . فعندما أقول : «الصفقية

هى قضية كذا (التطبيق الاشتراكى ومشاكله مثلا) . » فإنى قبل أن أصل إلى ذكر موضوع القضية (التطبيق الاشتراكى ومشاكله) ، قبل أن أتلفظ به ، فإن المستمع لى بمجرد تفوهى بكلمة « القضية » فى أول الكلام يتوقع أننى سأحدد موضوعاً له معنى ، قابل للمناقشة من الجميع ، وأن الجميع سيدلون بآرائهم أو أحكامهم حوله .

لكن وتجنشتين لايفهم هذا الفهم من القضية . وقد استغل الكلمة الألمانية Satz التى تعنى جملة Phrase (أو Sentence بالإنجليزية) وتعنى فى الوقت نفسه قضية Proposition . استغل هذا الوضع فتلاعب بالكلمة كيفما شاء . فهو حين يتحدث مثلا عن القضية الأولية Elementarsatz وهى التى تقابل أى تعنى مايعنيه رسل بالقضية الذرية atomic proposition (وسنعرف ماتدل عليه هذه المصطلحات) تعبر كلمة satz عنده عماله معنى أو موضوع أو دلالة . . وهو حيناً آخر يستعمل هذه الكلمة ليدل بها على ماله مغزى أو على ماهو مكون من مجموعة من الكلمات التى لها تركيب معين ولا تشير إلى موضوع أو معنى فى الخارج .

على أى حال ، فإن مايهمنا هنا أن نلاحظ أن « الجملة » لاتوصف بالصدق أو الكذب . فلا أستطيع مثلا أن أطلب من أحد الإجابة على هذا السؤال : « هل الجملة الإنجليزية « it is raining » صادقة أو كاذبة » ؟ أما مايوصف بالصدق والكذب فهو القضايا وحدها دون الجمل . لماذا ؟ لأن القضية لها معنى كما قلنا ، ولأن معناها متصل بالمكان والزمان الخارجيين . ولهذا فإنها تكون إما صادقة أو كاذبة . أما الجملة اللغوية بهذا الكون اللفظى الذى توفره للمستمع أو القارىء فإنها فوق المكان والزمان ، ولهذا فإنها لاتوصف بالصدق أو الكذب .

والقضايا المنطقية عند وتجنشتين ورسل هى هذه الجمل اللغوية التى

لاتوصف بالصدق أو الكذب والتى لها مغزى Sinn ذاتى أوتركيب باطنى، ولكن ليس لها معنى Bedeutung أو دلالة خارجية أو موضوعا تشير إليه. إنها تحمل مغزاها معها ، وعلينا أن لانبحث لها عن معنى : أما المعانى فقد قصرها وتجنشتين على الأسماء أو الحدود . وسنعرف فيما بعد ما الذى سينتهى إليه حال المعنى حتى فى هذه الأسماء أو الحدود ، لأنه سينتهى إلى لاشىء .

فى المقدمة التى كتبها برتراند رسل للطبعة الإنجليزية — الألمانية الأولى لكتاب وتجنشتين : الرسالة المنطقية — الفلسفية تقرأ فى الصفحة الأولى من هذه المقدمة هذا الفهم الواضح والتحديد الرائع . يقول رسل:

« لكى نفهم كتاب السيد وتجنشتين ، علينا أن نقف على المشكلة التى تعنيه . فى القسم الذى يتعلق بالرمز من نظريته ، تجده معنياً ببحث الشروط الواجب توافرها فى اللغة المنطقية الكاملة . وهناك مشكلات متعددة تتصل باللغة أولا ، هناك المشكلة التى تتعلق بما يدور فى عقولنا عند ما نستعمل اللغة بقصد أن نعنى بها شيئاً ما ، وهذه المشكلة يختص بها علم النفس . ثانياً ، هناك المشكلة التى تتناول العلاقة التى تقوم بين الأفكار أو الكلمات أو الجمل وما تشير إليه أو ماتدل عليه من معنى ، وهذه المشكلة يختص بها علم نظرية المعرفة . ثالثاً ، هناك المشكلة التى تتناول استعمال الجمل التى تحمل دلالة الصدق أكثر من دلالتها على الكذب ، وهذه تختص بها العلوم الخاصة التى تتخذ من موضوعات هذه الجمل ميادين لها . رابعاً . هناك المشكلة الآتية : ماهى العلاقة التى يجب أن تكون قائمة بين واقعة معينة (جملة مثلا) وأخرى ، بحيث تكون الواقعة الأولى بها من الإمكانية مايسمح لها أن تكون رمزاً للأخرى . هذا السؤال الذى وضعناه أخيراً هو الذى يعالج مشكلة منطقية ، وهو السؤال الذى عنى به السيدوتجنشتين ».

(١٤)

أحسب أن معالم الطريق بعد هذه الإيضاحات قد اتضحت أمامك وأمامى أيضاً أيها القارىء الكريم . وأحسب أنك قد فهمت الآن السر الذى دفع وتجنشتين إلى ان يقول العالم إن العالم ليس مكوناً من أشياء بل من وقائع : « العالم هو مجموعة الوقائع لامجموعة الأشياء »[١]. فالعالم مجموعة من الوقائع ، لأن الوقائع هى التى من الممكن أن نعبر عنها فى جمل لغوية من هذا الطراز الذى يعنيه ، ثم يوهمنا فيتحدث عنها باعتبارها قضايا . وهذه الوقائع (أو الجمل . وقد فتحنا القوس هنا لأن الواقعة هى هى الجملة عند وتجنشتين ورسل كما يتضح تماماً من النص السابق الذى فتح فيه القوس بعد كلمة واقعة وكتب جملة مثلا) لاصلة لها مطلقاً بالوقائع النابضة بالحياة التى بدأنا هذه الفقرة بالحديث عنها والتى وافقنا أن يكون العالم مكوناً منها الوقائع التى يتحدث عنها وتجنشتين لا صلة لها بهذه التشكيلات الواقعية التى تتم فى الطبيعة وفى المجتمع أيضاً بطريقة متقنة وتتألف منها مركبات ذوات علاقات معقدة تلزم الذات العارفة والإنسان الفرد باحترامها . كلا نحن هنا فى عالم مجرد ، ممعن فى تجريده . وذلك لأن وتجنشتين لا يصل إلى وقائعه عن طريق الواقع . وإنما طريقه إليها هو اللغة . الواقعة عنده هى الجملة التى بها من الإمكانية — وأقول الإمكانية فقط — ما يسمح لها أن تولد واقعة أخرى أبسط منها ، أو ما يسمح لها أن تنحل — عن طريق التحليل المنطقى ، أو هكذا يسميه — إلى واقعة أخرى (جملة أخرى) أكثر بساطة منها . وهو يحذرنا فى الرسالة من أن نأخذ الوقائع باعتبار أنها تشير إلى مركب من الأشياء Complex of objects

---

(١) Tractuso ;1·1 (سأشير منذ الآن إلى الرسالة فى ترجمتها الحديثة) (١٩٦١).

أمن أجل هذه الوقائع إذن نبذت الأشياء المـادية ؟ أجل ! ! ولعل أول ما قد يتبادر إلى ذهنك أيها القارىء ، كخطوة أولى،فى الرد على موقف هـكذا ، بعد أن عرفت خباياه ، أن تسارع فتقول معى : كلا ، العالم ليس مجموعة من الوقائع ، بل مجموعة من الأشياء والوقائع ، إنه مادة ووقائع ، إنه جواهر مادية ووقائع . إن المناطقة الذريين بفهمهم الخاص هذا للوقائع وبرفضهم أن يكون ثمة أشياء مادية أرادوا أن يخلخلوا (بالمعنى الفزيائى للـكلمة) العالم ويبخروه فى هذه الصيغ اللفظية .

(١٥)

تنقسم الوقائع عند وتجنشتين إلى وقائع مركبة مثل : « قطة فوق سقف صفيحى ساخن » (قطة فوق حديد ساخن هو المثل الأنجليزى وهو الأصل فى إسم رواية ومسرحية تنسى وليامز) ، وإلى وقائع بسيطة ، يسميها وتجنشتين بالوقائع الذرية Atomic facts ، وهى تمثل نهايات التحليل ومثالها فى المثال السابق «سقف صفيحى» . والواقعة الذرية هى التى لا يمكن أن تنحل إلا إلى الأشياء التى تدخل فى تركيبها . فالصفيح داخل فى تركيب السقف لا أستطيع أن أفصل بينهما، لأن الصفيح والسقف وحدة لا تتجزأ . تماماً كما أن الذرة فى الطبيعة مكونة من الـكترونات وبروتونات ، لـكنى لا أستطيع أن أفصل بينهما . إلا أن الأمر ما زال بحاجة إلى شرح .

ولـكى نفهم ما يعنيه تماماً وتجنشتين من الواقعة الذرية ، لابد من كلمة حول نظرية برتراند رسل التى أسماها بنظرية الأوصـــاف Theory of Descriptions . وسنوجه نظرنا فيها فقط إلى ما يسميه رسل بالأوصاف المحددة definite ويقصد بها الأوصاف التى تقولها فى عبارة أو قول ما لتدل بها على شخص محدد أو على موضوع محدد ، ولا تنطبق فيها الأوصاف إلا على هذا الشخص أو على هذا الموضوع المحدد . وذلك مثل هذه الأوصاف

« ملك فرنسا الحالى » ، « مؤلف السلطان الحائر[١] » ، « عاصمة الجمهورية العربية المتحدة . . . وما إلى ذلك . والدعوى التى أراد رسل أن يثبتها أن أمثال هذه العبارات الوصفية ، على عكس ما يظن الناس جميعاً لا تشير إلى موضوع واحد محدد . لا بمعنى أنها تشير إلى أكثر من موضوع واحد بل بمعنى أنها لا تشير إلى أى موضوع . كيف كان ذلك .

اسماء الأعلام مثل : توفيق الحكيم ، سقراط . . . الخ تدل عند كل الناس على شخص محدد يحمل هذا الإسم . ولكنها عند رسل لا تدل على ذلك بل يقول عنها إنها « مختصرات لأوصاف[٢] » لأن توفيق الحكيم مثلا ليس له وجود واحد بل وجودات متعددة : وجوده كوكيل نيابة ، وجوده فى فرنسا ، وجوده ككاتب ، وجوده فى منزله ، وجوده وهو يمشى فى الشارع ممسكاً بعصاه وواضعاً « البيريه » على رأسه ، وجوده مريضاً وجوده وهو معافى ... الخ . ووجوده فى كل حالة من هذه الحالات ليس وجوداً ، بل هو حالة من الممكن وصفها . ولهذا فإن اسم توفيق الحكيم ، وبالنظر إلى كل هذه الحالات التى تتعاقب عليه ، لا يمثل عند رسل « اسماً منطقياً بمعنى الكلمة » . وأسماء الأعلام كلها ليست أسماء منطقية بمعنى الكلمة . ولنترك الآن أسماء الأعلام جانباً لنعود إلى العبارات الوصفية المحددة مثل عبارة . « مؤلف السلطان الحائر » . فهذه العبارة تشير عندنا إلى شخص واقعى معين هو توفيق الحكيم . ولكنها لا تفعل ذلك عند رسل .

ما دليله على هذا ؟ دليله على هذا العبارة التى سبقتها وهى عبارة « ملك

---

(١) المثال الذى يضربه رسل هو مؤلف ويفرلى (وهوسكوت) — انظر فلسفة الذرية المنطقية — المقالة السابقة .

(٢) Abbreviations of descriptions

فرنسا الحالى » أو العبارة الأخرى : « المربع الدائرى » فليس هناك فى الواقع موضوعات تقابل هذه الأوصاف . فهل نقول تبعاً لذلك إن هذه العبارات خالية تماماً من المغزى أو الفحوى ؟ لا نستطيع أن نقول ذلك . وإلا لكانت القضية التى نقول فيها مثلاً « ملك فرنسا الحالى لا وجود له » قضية عارية عن المعنى ، مع أن لها معنى ، وفوق ذلك ، فهى قضية صادقة . لا مخرج لنا من هذا المأزق إلا إذا قلنا إن العبارات الوصفية المحددة كلها ، سواء تلك التى يخيل إلينا أن ثمة موضوعات محددة تقابلها فى الخارج ، أو تلك التى يبدو لنا بوضوح أنه لا يوجد ما يقابلها فى الخارج ، لا تشير أية عبارة منها إلى موضوع محدد أو شخص محدد يحمل اسم علم .

لكن قد يعترض معترض على هذا التعميم الذى لا مبرر له ، فيقول مثلا : إن عبارة « ملك فرنسا الحالى » ليس لها مايقابلها فى الخارج . لكن عبـــارة « مؤلف السلطان الحائر » لها ما يقابلها ، وهو شخص توفيق الحكيم . فكيف يقول رسل إنه لا فارق بين العبارتين مع أن إحداهما يقابلها واقع والأخرى لا يقابلها واقع ؟

يقول رسل فى الرد على هذا المعترض ما معناه : إننا لن نعدم أن نجد من بين الناس فى الجمهورية العربية المتحدة من لا يعرف أن توفيق الحكيم قد ألف السلطان الحائر ، وحينئذ لو وجد هذا الشخص فلابد أن يسألنا : «مؤلف السلطان الحائر،هل هو توفيق الحكيم؟» فلو سلمنا جدلا معك يقول رسل للمعترض — إن عبارة « مؤلف السلطان الحائر » مساوية تماماً لإسم العلم توفيق الحكيم أو أنها تقابل شخصاً محدد هو توفيق الحكيم لكان سؤال هذا السائل الذى سألنا : « مؤلف السلطان الحائر ، هل هو توفيق الحكيم ؟ يحمل معنى واحد فقط وهو : « هل توفيق الحكيم هو توفيق الحكيم ؟ » . لكن هذا السؤال لامعنى له . فلابد أن الفرض الذى بدأمنه هذا المعترض

وهو افتراض أن العبارة الوصفية « مؤلف السلطان الحائر » تشير إلى شخص محدد هو توفيق الحكيم أو إلى اسم علم ، نقول إنه لابد أن يكون هذا الفرض غير صحيح أو فرض زائف علينا أن نعدل عنه .

ولنا ردان على ما يسوقه رسل هنا :

١ — أن الشخص الذى افترضنا أنه لا يعرف أن توفيق الحكيم هو مؤلف السلطان الحائر لن يضع سؤاله على الصورة التى اختارها رسل عامداً ليستخلص منها ما يريد أن يجرنا إليه . إنه لن يسألنا : « مؤلف السلطان الحائر ، هل هو توفيق الحكيم؟» بل سيسألنا ببساطة : « من هو مؤلف السلطان الحائر ؟ » وسنجيبه ببساطة أيضاً : « إنه توفيق الحكيم » .

ولكن رسل له رد هذا الرد . فسيقول لنا : ماهذه السذاجة ؟ إن نظرية الأوصاف المحددة قامت أصلا لكى تثبت أن العبارة الوصفية المحددة « مؤلف السلطال الحائر » ليست مساوية لإسم العلم . وها أنت قد وقعت فى الخطأ الذى أردت أنا أن تتجنبه فجعلت العبارة الوصفية مساوية لإسم العلم مع أنها ليست كذلك . ثم يضيف رسل . ولا أدل على ذلك أى لا أدل على أن العبارة الوصفية ليست مساوية لإسم العلم من أنك فى الإجابة التى أجبتها على سؤال هذا الشخص الذى سأل : من هو مؤلف السلطان الحائر ؟ وأجبته بأنه توفيق الحكيم » ، لو جمعنا إجابتك على سؤاله لأدى هذا إلى العبارة الآتية : توفيق الحكيم هو مؤلف السلطان الحائر » . حاول الآن ، من أجل أن تتبين خطئك فى اعتبار العبارة الوصفية مساوية لإسم علم ، حاول أن تضع بدلا منها اسم علم . ماذا ستكون النتيجة ؟ أحد أمرين : إما أن يكون اسم العلم الجديد هو توفيق الحكيم ، وفى هذه الحالة ستكون العبارة الجديدة جوفاء أو تحصيل حاصل لأنها ستكون على هذه الصورة :

توفيق الحكيم هو توفيق الحكيم » . وإما أن يكون اسم العلم الجديد جديداً حقاً أي أنه سيكون اسم علم آخر ، وفي هذه الحالة ستكون العبارة كاذبة ولكن العبارة الأولى التي بدأنا منها وهي : « توفيق الحكيم هو مؤلف السلطان الحائر» ليست تحصيل حاصل وليست كاذبة . إذن العبارة الوصفية ليست مساوية لإسم العلم .

لكن هذه التحليلات والنتائج التي أدت إليها تعتمد أساساً على افتراض أن « هو » أو الرابطة في العبارة « توفيق الحكيم هو مؤلف السلطان الحائر» تدل على الهوية ، كما يقول ذلك رسل صراحة وهو يقول : لكي تتأكد من أنك استخدمت هنا « هو » للدلالة على الهوية ، عليك أن تقارن « هو » في هذه العبارة باستعمالها في عبارة أخرى مثل : « توفيق الحكيم (هو) فنان » فواضح أن هو في هذه العبارة الأخيرة رابطة للحمل وليست رابطة للهوية .

ولكن ماذا رد رسل لو قلنا له — كما قال المناطقة العرب[1] في تحليلاتهم الدقيقة للرابطة — إن الرابطة « هو » قد تكون للخبر ، أي أنها ليست للهوية وليست كذلك للحمل . والحق أنها كذلك في العبارة السابقة : « توفيق الحكيم هو مؤلف السلطان الحائر » وما دامت الرابطة للخبر ، فإن هذا فرصة ثمينة لتنقلنا إلى عالم الواقع بدلا من أن نظل سجناء لعالم التحليلات اللفظية . وهي فرصة ثمينة أيضاً لنوقف هذا التحليل اللفظي عند حد .

٢ — أننا لو افترضنا وجود شخص لا يعرف أن توفيق الحكيم هو مؤلف السلطان الحائر (وهو افتراض محتمل جداً وجائز) ، فإن في وجود هذا الشخص دليلا على أن العبارة الوصفية التي اخترناها ليست عبارة

---

(١) انظر مثلا حاشية الشيخ الصبان على ملوى السلم ، الطبعه الأزهرية ، ١٣٢٥ هـ ، ص ٩٨

وصفية محددة ، بالمعنى الذى أرادها رسل . فالخطأ هنا آت من سوء اختيارنا ، أو آت من أن الناس ليسوا جميعهم متساوين فى المعرفة .

(١٦)

على أى حال ، لنمض مع رسل فى نظريته إلى نهايتها حتى نرى إلى أين يسوقنا على وجه التحديد .

يقول رسل ما معناه :

هذه العبارات الوصفية المحددة لا تشير إذن إلى موضوع محدد قائم فى الخارج — هكذا يقول هو ونسلم له بما يقول لنعرف غايته — لكن — ورسل هو الذى يسأل — هل معنى هذا أن مثل هذه العبارات الوصفية المحددة لا مغزى لها على الإطلاق أو أنه لا فحوى لها ؟ الإجابة بالنفى عند رسل . وذلك لأن مثل هذه العبارات «رموز ناقصة» يكتمل مغزاها إذا ما أضيف إليها رموز أخرى . فالرموز الناقصة : «مؤلف السلطان الحائر» تصبح كاملة إذا أضفنا إليها رمز آخر أو لفظة أخرى مثل : (مصرى) فنقول : (مؤلف السلطان الحائر مصرى) . فهذه العبارة لها مغزى . لكن ما مغزاها الحقيق عند رسل ؟

هنا ونصل إلى جوهر نظرية رسل فى التحليل المنطق والتى من أجلها قال بنظريته الأولى : نظرية الأوصاف المحددة .

يقول رسل إن هذه العبارة : «مؤلف السلطان الحائر مصرى» لها مغزى بالرغم من أننا قد رأينا أن ما تعتمد عليه (وهو ما يطلق عليه المنطق القديم اسم موضوعها) لا يشير إلى شىء فى الخارج . ومغزاها أنها قضية مركبة تنحل عن طريق التحليل المنطق إلى قضايا ثلاث :

١ — فهى تقرر أولا أن شخصاً ما ألف السلطان الحائر لأنه لو لم يكن ثمة شخص قد ألف السلطان الحائر فستصبح القضية كاذبة ، لكنها صادقة .

٢ — وهى تقرر ثانياً أن شخصاً واحداً أومؤلفاً واحداً فقط هو الذى ألف السلطان الحائر . لأنه لو كان قد ألفها شخصان أو أكثر لأصبحت القضية كاذبة ، ولكنها صادقة .

٢ — وهى تقرر ثالثاً أنه أيا كان الشخص الذى ألف السلطان الحائر فهو مصرى .

وهكذا نرى أن العبارة التى تقول : « مؤلف السلطان الحائر مصرى » بالرغم من أنها لا تشير إلى موضوع فى الخارج ولا تشير إلى اسم علم فإننا قد استطعنا أن نصل بالتحليل المنطقى إلى أن لها أكثر من مغزى : أن شخصاً واحداً على الأقل ألف السلطان الحائر ، أن شخصاً واحداً على الأكثر ألفها ، أن الشخص الذى ألفها مصرى . هذه المغازى هى المرموزات الحقيقية — فى رأى رسل — للعبارة .

لكن — وهذا نقد من الممكن أن نوجهه إلى رسل — فى حالة العبارة الوصفية المحددة التى يعرف الجميع ولا يشك أحد مطلقاً فى أنها لا تشير إلى موضـــوع فى الخارج مثل « ملك فرنسا الحالى » أليس من الممكن إذا أضيفت إليها كلمات أو رموز أخرى أن تصبح هى الأخرى غنية بالمغازى (جمع مغزى) ، ولو أننا نعلم مقدماً أنها لا تشير إلى شىء وأنها كاذبة ؟ فلو قلت مثلا « ملك فرنسا الحالى أصلع الرأس » حصلت من هذه العبارة بالتحليل المنطقى على المغازى التى حصلنا عليها من تحليلنا للقضية مؤلف السلطان الحائر مصرى » ، وهى تمثل مرموزات هذه العبارة التى لا مرموزات لها أصلا .

على أى حال ، فإن هذه المغازى تمثل عند رسل مكاسبنا من فلسفة الذرية المنطقية ، والذى يهمنا — أو يهم رسل — أن نلاحظه هنا أن العبارة

التى بدأنا منها تحليلنا قد اختفت تماما. فقد بدأنا تحليلنا من العبارة الوصفية المحددة : « مؤلف السلطان الحائر » لنعرف من هو . لكن النتائج الثلاث التى حصلنا عليها من تحليلنا المنطق بعد أن أضفنا رمزاً آخر (وهو لفظة مصرى) إلى هذه المجموعة من الرموز الناقصة ، لم تشتمل فى أية نتيجة منها على إجابه لسؤالنا الأول ، ولم نهتم فى قليل أو كثير بمعرفة من هو مؤلف السلطان الحائر . هذا من ناحية . ومن ناحية ثانية ، فبالرغم من أن هـذه العبارة التى بدأنا منها لاتشير إلى شخص معين أو إلى إسم علم معين ، إلا أنه بوسعى أن أقول إن « مؤلف السلطان الحائر موجود » . باعتبار أننا فهمنا عبارة « مؤلف السلطان الحائر » لا على أنها إسم علم بل على أنها وصف . وبهذا الاعتبار يرى رسل أننا إذا أردنا حقا أن يكون لعبارة « الله موجود » معنى ، وإذا أردنا أن يكون الله موجودا حقا ، فلا بد أن نفهم إسم الجلالة ، كلمة الله ، لا على أنه يشير إلى اسم ، بل على أنه وصف. الله تعالى إذن فى رأى رسل ليس هو واجب الوجود ، بل هو وصف ، مجرد وصف ، بمعنى أنه ليس موجودا وجوداً حقيقيا ، بل وجودا منطقيا فحسب ، شأنه فى ذلك شأن أسماء الأعلام كلها .

وعلينا أن نلاحظ أيضا ـ من ناحية ثالثة ـ أن القضية « مؤلف السلطان الحائر مصرى » كانت قد بدت لنا أول الأمر ـ بتأثير المنطق القديم — (هكذا يقول رسل) على أنها قضية حملية عادية ، مشتملة على موضوع ومحمول . لكنه لاموضوع هناك ولا محمول . إننا قد رأينا بعد التحليل أنها فى حقيقتها قضية شرطية متصلة تشتمل على ثلاث توالٍ (جمع تالى) أو ثلاثة أجوبة للشرط ، هى النتائج الثلاث الذى انتهينا إليها فى تحليلنا المنطقى لها . أما المقدم (فعل الشرط) فى كل منها ، فهو : « إذا كان مؤلف السلطان الحائر مصرى » . وهذه القضايا الشرطية المتصلة الثلاث تمثل المضامين المنطقية الحقيقية للعبارة . وهى مضامين تختلف عن مجرد

المضامين اللغوية التى تنحصر فى عبارتنا « مؤلف السلطان الحائر مصرى » فى مسند إليه ومسند، أو مبتدأ وخبر .

والهدف الذى يرمى إليه رسل من وراء هذه النظرية ليس فقط القضاء على وجود الله والروح والنفس والضمير الأخلاقى والإرادة ، فإن هـذا أمر مفروغ منه عنده وعند غيره من أصحابه ، لـكن هدفه الرئيسى فى رأينا هو القضاء على وجود المادة ، وفى الأمثلة السابقة ، القضاء على وجود مادة الإنسان أو كيانه أو جوهره وشكله المـاديين اللذين يعرفه الناس بهما ، والذين ينقلان فى صورة شمسية أو فوتوغرافية فيتعرف هو على نفسه من من خلالهما ، ويوضعان فى صورته هذه على بطاقته الشخصية جنبا إلى جنب مع اسمه ، فيصبح له كيان مادى أمام عسكرى البوليس .

ولهذا نستطيع أن نقول فى اطمئنان إن الإنسان عند رسل لم يعد له لا روح ولا مادة . لا روح له : فهذا أمر طبيعى فى مذهب يقف موقفا معروفا من أمور الدين والعقيدة . ولا مادة له (وهذا هو الجديد فى فلسفة الذرية المنطقية ، بافتراض أن قضية الإلحاد قضية قديمة) : لأنه لم يعد هناك فى مذهب كهذا ما يدل على مادة الإنسان أو شكله المـادى .

ولا أدل على ذلك من اختياره الدقيق لهـذه النظرية التى جعل منها مشكلة ، وأطلق عليها اسم نظرية الأوصاف المحددة (الأوصاف التى تقال فى وصف شخص معين له اسم علم يعرف به) . فالعبارات الوصفية المحددة لا تشـير عنده الى كيان أشخاص محددة . ولا أدل على ذلك من أننا نستطيع – كما أشرنا الى ذلك سابقا – أن نتابع التحليلات المنطقيه التى يريدها ، ونحصل على جميع المغازى والمكاسب المنطقية (هكذا يسميها !!) اذا قمنا بتحليل العبارات الوصفية التى لا يقابلها واقع ، مثل عبارة : ملك فرنسا الحالى . ثم عبارة « ملك فرنسا الحالى أصلع » .

ويقول رسل إن الهدف من وراء نظرية الأوصاف المحددة هو إثبات، أن العبارة الوصفية المحددة ليست مساوية لاسم العلم . أما نحن فنقول : ما دام اسم العلم نفسه لم يعد يشير إلى كيان مادى لشخص محدد ، وما دام أصبح مجرد وصف لحالات كثيرة متعاقبة . فإن الهدف من نظرية العبارة الوصفية المحددة ليس أن أثبت أنها غير مساوية لإسم العلم ؛ فاسم العلم نفسه لم يعد يشير إلى كيان شخص محدد ؛ بل الهدف منها ـ تماماً كالهدف من وراء تحليلات رسل لإسم العلم ـ هو إلغاء الوجود المادى للأشخاص .

(١٧)

وليسمح لى القارئ بنظرة إلى الوراء . لأذكّره ـ وأذكّر نفسى ـ بما كان من مناسبة هذا الكلام . فنحن لم نشرح نظرية الأوصاف المحددة عند رسل إلا كمقدمة لتوضيح الواقعية الذرية عند وتجنشتين . فقد كنا قلنا إن العالم عند وتجنشتين ليس مكونا من أشياء بل من وقائع فحسب . وأشرنا إلى الوقائع عنده على قسمين : وقائع مركبة ووقائع ذرية : وانتهينا بأن وضعنا هذا السؤال : ما هى الواقعة الذرية عند وتجنشتين ؟ والآن ، بعد أن شرحنا نظرية الأوصاف المحددة أو الخاصة عند برتراند رسل، ستتضح لنا الإجابة على هذا السؤال .

الواقعة الذرية عند وتجنشتين هى ما يمكن التعبير عنه باسم منطقى واحد . لكن ما هو الإسم ؟ إن وتجنشتين ورسل يستعملان الإسم بمعنى خاص . فكلمة مربع مثلا اسم لشكل مستو محوط بأربعة أضلاع متساوية ومتقابلة . وكلمة قلم إسم لأداة معينة استخدمها فى الكتابة . وكلمة كلب اسم لنوع معين من الحيوان . هذه الأسماء كلها لا تمثل فى نظر وتجنشتين ورسل أسماء . ما هو الإسم إذن ؟ يقدم وتجنشتين فى « الرسالة » تعريفاً بالسلب للإسم فيقول : « الإسم هو ما لا يمكن أن نحلله إلى ما هو أبسط

منه عن طريق التعريف . إنه رمز أولى »(١) . أما الأسماء السابقة : مربع ، قلم ، كلب فكلها لا ينطبق عليها هذا التعريف للإسم ، لأن كلا منه له تعريف وهى تمثل فى حقيقتها مجموعة من الأصاف . فهى إذن أسماء لمركبات ، ولا تدل على بسائط . فالقلم مثلا خشب وجرافيت ولون للخشب وشكل للخشب ، ولون للجرافيت . . . الخ . والإسم سقراط مثلا ، هل يشذ فى هذا عن الأسماء السابقة . كلا . إن سقراط لا نجد له تعريفاً فى القاموس مثلا . لكن سقراط وجميع أسماء الأعلام تمثل عند وتجنشتين ، تماماً كما هى الحال عند رسل ، مختصرات لأوصاف . فسقراط إذن اسم مركب وليس اسماً بسيطاً .

لكن ما هو الاسم على وجه التحديد عند وتجنشتين ؟ ما هو الاسم الذى يقابل واقعة ذرية ؟ لا بد أن يكون الاسم بسيطاً ، يمثل النهاية فى البساطة ، لا أجزاء له ، وبالتالى لا تعريف له . لكن ما معنى هذا ؟ يقول وتجنشتين : « الاسم يعنى موضوعاً ما »(٢) . ويقول كذلك : «الموضوعات بسائط »(٣) . لكن علينا أن لا نفهم من كلمة موضوع وموضوعات ما نفهمه من هذه الكلمة فى الحديث العادى أو فى الفلسفة أو فى المنطق التقليدى . فالموضوع هنا هو « شىء ما » أو « س » ، هو شىء بسيط جداً ، يمثل النهاية فى التحليل .

سئل وتجنشتين ذات يوم (سأله مالكولم) : هل قرر فيما بينه وبين نفسه أن يضرب مثالا واحداً لما يسميه « الموضوع البسيط » . فأجاب بأنه رجل أو عالم منطق ، أى منطيق ، وأنه ليس شأنه ، باعتباره منطيقاً ، أن

---

(١) Tractus : 3. 26

(٢) Tractus : 3, 203

(٣) Tractus : 2. o2

يحاول أن يحدد فيما إذا كان هذا الشيء أو ذاك شيئاً بسيطاً أو مركباً وذلك لأن السؤال نفسه سؤال « تجريبي » أو « حسي » لا يعنيه[١].

ويقول رسل : « عندما أتحدث عن الموضوع الحسي ينبغي أن يكون مفهوماً أنني لا أعني بذلك شيئاً مثل المائدة التي من الممكن أن ترى ، ومن الممكن أيضا أن تلمس ، والتي من الممكن أن ترى بواسطة أناس كثيرين في وقت واحد ، والتي يقال عنها إنها « ثابتة » أو « دائمة » قل هذا الثواب والدوام أو كثر . إن ما أقصده بهذا ليس إلا هذه البقعة من اللون التي ترى في لحة خاطفة مؤقتة عندما نوجه نظرنا نحو المائدة أو هذه الصلابة (أي الإحساس الخاطف بها) عندما نضغط على المائدة باليد ، أو هذا الصوت السريع الخاص الذي نسمعه عندما ننقر عليها بأصابعنا »[٢] .

ويقول كذلك : « إن مسألة معرفة أي نوع من الدقائق (الأشياء الدقيقة) particulars تستطيع أن تلتقي به في العالم مسألة تجريبية محضة لا تعني عالم المنطق . إن عالم المنطق ، باعتباره منطيقا ، لا يعطي أمثلة ، لأن أحد المعايير التي تقاس بها منطقية قضية منطقية أنك لا تحتاج من أجل أن تفهمها لأي شيء في العالم الخارجي »[٣] .

ويوضح رسل في نفس هذه المحاضرات التي ألقاها تحت اسم « فلسفة الذرية المنطقية » (المحاضرة الثانية) ما يريد أن يقوله بقوله ما معناه :

إن ما يعنيه بالشيء الدقيق Particular (ونستطيع أن نسميه بالجزيء

---

(١) Malcolm : Memoir, p. 100 - quoted by George Pitcher. The Philosophy of Wittgenstein, U. S. A, 1964, p. 14

(٢) Russell : Our Knowledge of the External World, p. 83,

(٣) Russell : The philosophy of Logical Atomism. reprinted in Readings in The Twentieth Century Philosophy, p. 315

المنطق) هو فى مثل قولك : هذا أبيض . فهذا هنا (اسم الإشارة) هو ما يعنيه بالجزىء المنطق بشرط أن لا تتحدث عن « هذا » وتقصد به هذا الطباشير . وإلا لأصبح الجزىء البسيط مركبا . ثم يضيف تمويها : إن الجزىء هو ما يقابل « الجوهر » فى الفلسفة القديمة ، لا من حيث الوجود المادى ، بل من حيث أن كليها قائم بذاته . ولكنه يعود فينبهنا فى المحاضرة الثالثة إلى هذا الفارق بين الجوهر والجزىء المنطق : الجوهر ماله الاستمرار فى الزمان . أما الجزىء فلا استمرار له . فاللحظة الواحدة — هكذا يقول رسل — أكثر بكثير من زمن الجزىء ويقول أيضا : إن الله علم آدم الأسماء كلها (كما تشير إلى ذلك الآية الكريمة) فآدم (عليه السلام) هو الذى أتيحت له — من بين جميع البشر — هذه الفرصة الثمينة : فرصة معرفة ماتعنيه الجزيئات المنطقية على حقيقتها . وذلك (والشرح من عندنا) لأن آدم قبل أن يعرف ما هى التفاحة مثلا كان قد عرف القشرة والبذرة ولحم التفاحة وعصير التفاح السكرى . والسكر . . الخ . إن « جسم » التفاحة لم يكن له وجود — فى رأى رسل — عند آدم عليه السلام . أما ما كان له وجود فهو هذه الدقائق أو الجزيئات المنطقية (لاحظ أن أجزاء التفاحة التى نبهنا عليها الآن لا تمثل الجزيئات الحقيقية المنطقية لأن كلها مركبات وليست بسائط ، ولكن عجزنا وضيق حيلتنا هو الذى جعلنا نضرب هذه الأمثلة غير الصحيحة فى نظر رسل) . إن آدم عليه السلام سيكون بهذا — هكذا يريد رسل أن يقول لنا ولو أنه لم يقل — هو المنطيق الأول .

ليس ثمة ما يدعو إذن لأن نبحث عن أمثلة واقعية مادية للجزيئات المنطقية وإن ألححت فى الطلب فاليك بعض هذه الأمثلة : بقع اللون ، ومضات الضوء ، لمسات الأصابع ، نبرات الصوت ، الذرات البسيطة من الموجة الصوتية . . . الخ . وكل هذه أمثلة تقريبية . إن الجزيئات المنطقية

رموز بلا مرموزات . والقضية أن الجملة الأولية أو البسيطة eclementary عند وتجنشتين ، وهى ما تقابل عند رسل القضية أو الجملة الذريه هى التى تشتمل على مجموعة من الأسماء أو مجموعة من الجزئيات المنطقية بالمعنى الذى حددناه ، وهى بهذا المعنى ، لا يمكن أن تنحل إلى قضية أبسط منها .

لقد قامت الفلسفة الذرية المنطقية كما يصرح لنا رسل فى الصفحة الأولى من «فلسفة الذرية المنطقية» من أجل مقاومة المذاهب الواحدية فى الفلسفة ، فى الصورة التى قامت بها عند هيجل . (وعلينا أن نفهم من هذا أن رسل كان يعارض بالذات ممثل هيجل فى انجلترا وهو برادلى) فى هذه المذاهب الواحدية بدت أجزاء العالم مجرد مظاهر للحقيقة المطلقة أو للكل أو لله مفهوماً على أنه المطلق أو الواقع ككل . ومن أجل مناهضة هذه الفلسفات قامت الفلسفة الذرية المنطقية لكى ترد لأجزاء العالم حقيقتها فى مواجهة هذه الحقيقة المطلقة (الله) ، لكيلا تصبح هذه الأجزاء مجرد مظاهر لحقيقة كلية معينة ، بل لكى يصبح كل جزء من أجزاء العالم له حقيقته وكيانه فى ذاته . لكننا رأينا أن الكون كله فى هذه الفلسفة قد طار شعاعا ، وأن هذه الفلسفة بافتراضها أن العالم مكون من وقائع فقط ، أو برفضها فكرة الجوهر المادى رفضاً باتاً ، قد انتهت بأن أذابت حقيقة الأشياء فى تحليل لفظى لا طائل تحته ، وجعلت هذه الحقيقة مرهونة بسلسلة طويلة من القضايا أو الجمل اللفظية التى تحيلنا كل جملة منها إلى جملة أخرى إلى غير نهاية . أستغفر الله . بل إلى نهاية إلى جمـــل ذرية أولية (ودعنى أضيف كلمة افتراضية) . ولهذا نجد وتجنشتين يقول : « إذا كان لا وجود للجواهر المادية فى العالم ، فإن معنى قضية ما من القضايا يتحدد عن طريق إحالتها إلى قضية أخرى صحيحة » (١) .

---

(١) Tractus : 2. o211

وبالرغم من عدم وضوح فكر وتجنشتين ورسل فى تعريف الاسم والواقعه الذرية إلا أننا نستطيع أن نقول إن الاسم والواقعة الذرية والقضية الأولية ، كل هذا ليس إلا من قبيل الفرض العقلى . تماماً كالفرض العقلى الذى أقام عليه متكلمو السنة (الأشاعرة) مذهبهم فى الذرات . فالذرات عندهم تعنى نهايات التقسيم ، وتمثل الوحـــدات البسيطة التى يقف عندها تقسيم الجسم . والمقارنة بين الفلسفة الذرية المنطقية التى تمثل الذرات عندها نهايات التحليل (المنطق) ، ومذهب الذرة عند المسلمين [1] الذى تمثل الذرات فيه نهايات التقسيم : تقسيم الجسم ، أقول إن هذه المقارنة خصبة خصوبة لا حدود لها . وستفضى بمن يتتبعها إلى نتائج غاية فى الطرافة . وقد كنا نود أن نتابع هذه المقارنة لو لا أن الكتاب الذى بين أيدينا كتاب فى علم المنطق ! !

ونحن نعلم أن الأشاعرة قد افترضوا وجود الذرات ليخدموا بها مسألة حدوث العالم ، ومسألة وجود الله باعتباره خالقاً للكون . وهكذا نرى أن رسل ووتجنشتين قد أقاما فلسفة الذريه المنطقية ليهربا من الله باعتباره الحقيقه المطلقة ، لكن من الممكن أن يؤدى مذهبهما إلى الإقرار بحدوث العالم ووجود الخالق كما حدث ذلك عند الأشاعرة وبعض المعتزلة (مع اختلاف ميدانى البحث عند الإسلاميين الذين بحثوا فى الوجود المادى للمادة وعند رسل ووتجنشتين اللذين بحثا فى الوجود المنطقى للجملة) ، وكما حدث ذلك أيضاً عند ليبنتز وملبرانش وموريس بلوندل صاحب فلسفة الفعل . وإن كان الحديث على هذا النحو عن كل هؤلاء الفلاسفة (مع وجود

---

(١) أنظر فى دلك كتاب مذهب الذرة عند المسلمين تأليف بينيس وترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ، القاهرة ١٩٤٦ — وكذلك كتاب التمهيد للباقلانى والإرشاد للجوينى ثم كذلك : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية للمؤلف .

فوارق كثيرة بينهم) ليس بالحديث العلمى الدقيق ، لكنى أطلقت فيه القول إطلاقاً مراعاة للروح العامة فى هذه المذاهب .

(١٨)

هم فلاسفة رغم أنوفهم . أرادوا ذلك أم لم يريدوا . عدوا هذا ثناء عليهم أم ذما فيهم .

هم فلاسفة لأنهم قد استهدفوا من وراء التحليلات السابقة إليها الجوهر المادى للناس (أى الأشخاص) وللأشياء كذلك على نحو ما رأينا . هم الممثلون الحقيقيون المعاصرون للمذهب اللامادى عند جورج باركلى ، أو الصور الجديدة التى اتخذها هذا المذهب فى الفلسفة المعاصرة ومقارنة الفلاسفة الذريين الوضعيين بباركلى [1] تؤدى حتما بصاحبها إلى نتائج جبليات بحديد من الافكار المضيئة .

فى محاضراته عن فلسفة الذرية المنطقية [2] رأى رسل أن الذرات المنطقية فى فلسفته على ثلاثة أنواع : الأول هو الجزئيات الحسية أو الدقائق ، وذلك مثل اللون ونبرات الصوت ، والثانى هو الصفات ، (وهو ما يعرف بخصائص المادة) ، والثالث هو العلاقات . ويكرر نفس هذا الكلام فى مقال له بعنوان الواقعة التحليلية [3] ، ولكنه فى هذا المقال يؤكد أن فلسفته واقعية من حيث أنها تنظر إلى وجود الألفاظ والعلاقات المنطقية على أنه مستقل عن العقل العارف [4] . وهو بهذا يتفق مع الأستاذ آير ، فى نص

---

(١) باركلى من مجموعة نوابغ الفكر الغربى للمؤلف .

(٢) المحاضرات السابقة نفس الطبعة ، ص ٢٩٩ .

(٣) B. Russell : Le réalisme analytique - Bulletin de la Société francaisede plilosophie, Séance du 23 Mars I911

(٤) id : ibid, p. 55

سابق ذكرناه، ذهب فيه إلى أن صدق القضية التحليلية كما أنه لا يتوقف على طبيعة العالم الخارجى فإنه لا يتوقف كذلك على طبيعة عقولنا .

ومن هذه الناحية فإنه يبدو بعيداً عن باركلى صاحب المبدأ الشهير : « الوجود إدراك » . لكنى أزعم أن هذا الخلاف بينهما ظاهرى فحسب ، أو أنه لا يمس الهدف الذى سعى كل منهما إلى تحقيقه وهو القضاء على الجوهر المادى ، والقضاء كذلك على الكيان الواقعى لخصائص المادة . سيقول وتجنشتين ورسل معاً فى نفس واحد ضد كلامى هذا : (إن موقفنا من خصائص المادة على النقيض تماماً من موقف باركلى ، لأن باركلى أحال خصائص المادة إلى تأثرات ذاتية سيكلوجية معرفية أو إبستمولوجية خالصة أما نحن فقد نظرنا إلى هذه الخصائص على أنها علاقات منطقية ، وجعلنا هذه العلاقات المنطقية مستقلة من الذات العارفة ولا شأن لها بها . ماذا سيكون ردنا على هذه الحجة الوجيهة ؟ إننا نعتقد أن الوجود الحقيقى الواقعى لخصائص المادة سيفقد كثيراً من حقيقته سواء تبخر فى الذات أو تصعد فى وجود لفظى . ولهذا قلنا إن نتيجة موقف كل من الفلاسفة الذريين المنطقتيين وباركلى بالنسبة إلى خصائص المادة واحدة لا تتغير . إننا نعتقد أن لخصائص المادة وجوداً حقيقياً وواقعياً . نقول إننا نعتقد . هل الأمر إذن أمر تصديق ؟ ليكن هذا . فالمعرفة غير العلمية . فى هذا الميدان الساذج المشترك بين كل الناس ، والذى يقودنا إليه الفلاسفة الذريون ويبحث فيه وتجنشتين ورسل ونبحث فيه نحن أيضاً من جانبنا ، نقول إنه ليس هناك ما يمنع أن تكون المعرفة فى هذا الميدان مؤسسة على التصديق . وابن رشد فى ضميمة لمسألة العلم القديم » التى نشرت فى نهاية كتاب « فصل المقال » يفرق بين العلم الإلهى والعلم الإنسانى ويقول : « الحال فى العلم القديم مع الموجود خلاف الحال فى العلم المحدث مع الموجود . وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا ، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود » .

ويقول أبو البركات البغدادى فى نص رائع يحلل فيه العلاقة بين الإدراك والوجود ويقرر أن دائرة الوجود تتعدى دائرة الإدراك :

« إذا أدرك الإنسان شيئا من الأشياء بحاسة من حواسه كالبصر والسمع والشم والذوق واللمس وعرفه وعرف إدراكه قال عن ذلك الشيء إنه موجود وعنى بكونه موجودا غير كونه مدركا ، بل كونه بحيث يدرك قبل إدراكه له وبعده وقبل إدراك مدرك آخر له وبعده . فإن الشيء يكون فى نفسه بحيث يدرك فيدركه المدرك وهو بتلك الحالة قبل إدراكه ومعه وبعده . وتلك الحالة هى التى يسميها المسمون وجودا . ويقال للشيء لأجلها انه موجود وهو كونه بحيث يدرك . ثم ان الذهن يتأمل فيعلم أن الإدراك لا تشبث له فى الوجود . وانما هو شيء يكون للموجود فى وجوده من المدرك له . وليس هو أمرا للشيء نفسه وانما كونه بحيث يدرك هو صفته التى له فى ذاته وبذاته . ثم نرى أن من الأشياء ما يدركها مدرك ويعجز عن ادراكها مدرك آخر ولا يكون كونها بحيث لا ينالها المدرك الذى عجز عن ادراكها . فلم يدركها قادحا فى وجودها بل هى موجودة سواء أدركها أو لم يدركها ، فيجوز أن يكون من الموجودات ما لا يدرك أو لا يدركه بعض المدركين . فإن الإدراك ليس شرطا فى الوجود وإنما الوجود شرط فى الإدراك » (١)

هذه استدلالات عقلية بسيطة وعميقة فى الآن نفسه قدمها بعض الإسلاميين ليثبتوا بها أن الوجود الشيئى الواقعى مستقل عن الذات المدركة وأنه ليس تابعا لها بل متبوعا . وهى استدلالات أدنى إلى أن تكون تصديقات أو اعتقادات من أن تكون استدلالات تجريبية حقيقية ، وإن

---

(١) أبو البركات البغدادى : المعتبر فى الحكمة والطبيعيات والآلهيات ، ثلاثة أجزاء فى مجلد واحد ، طبعة حيدر آباد ، ١٣٥٧ هـ ، ج ٢ ، ص ٢٠ — ٢١

كانت عبارة ابن رشد السابقة تعبر عن اتجاه يسارى متطرف فى نظرية المعرفة .

وأقوال أبى البركات البغدادى فى هذا النص الذى ذكرناه لا غبار عليها فى ذاتها من وجهة نظرنا . وإن كنا سنرى فيما بعد أنها ليست بكافية وأنها لابد أن تدعم .

(١٩)

بعد هذه المقدمات نعود إلى وتجنشتين ورسل لنعرف رأيهما فى خصائص المادة وفى العلاقات بعد أن وقفنا فى الفقرة السابقة (رقم ٨) على رأيهما فى وجود المادة .

وحديث وتجنشتين ورسل عن خصائص المادة (وهذا تعبير غير دقيق فى مذهب كهذا) وعن العلاقات حديث واحد لأنهما يسوقان فيه الكلام سوقاً واحداً .

يقول وتجنشتين مثلا : « إن الأشياء إذا دخلت فى تشكيل معين فيما بينها ولدت مجموعة من الحالات »[١] . ويقول أيضاً : فى مجموعة من الحالات تتلبس الأشياء بعضها البعض الآخر كما لو كانت حلقات سلسلة[٢] .

ما الذى يقصده وتجنشتين بهذا ؟ لقد ذكرنا سابقاً أنه ينبغى علينا أن نكون على حذر عندما يقع بصرنا فى فلسفتى وتجنشتين ورسل على كلمات مثل : الشىء أو الموضوع . فقد رأينا أن الأشياء أو الموضوعات بالمعنى العادى لهذه الكلمات لا وجود لها عندهما . فالشىء أو الموضوع عندهما هو

(١) Tractus : 2. o272

(٢) ibid : 2. o3

الإسم ، والإسم بدوره ليس إلا رمزاً بلا مرموزات ، ولكن من الإمكانية ما يسمح بأن يحيلنا إلى رمز آخر . وبهذا المعنى نستطيع أن نفهم العبارتين السابقتين لوتجنشتين . فالأشياء ، هى الأسماء الرموز أو رموز الأسماء ، والتشكيلات هى القضايا أو الجمل . ومجموعة الحالات هى مجموعة الأوصاف. ولهذا يقول وتجنشتين : « عن طريق القضايا وحدها نستطيع تصور خصائص المادة ، أى أنها تتولد فقط عند دخول الأشياء أو الموضوعات فى تشكيل أو مركب ما »(١) . ويصرح بتفكيره أكثر وأكثر فيقول : « بطريقة أو بأخرى من طرق القول ، بوسعنا أن نقول إن الموضوعات لا لون لها »(٢) . وهو يعنى بهذا أن الشيء المادى أو الموضوع فى معناه العادى ليس له لون فى ذاته ، أى أن اللون ليس داخلا فى تركيب الشيء ، أو أنه ليس أحد مقومات الشيء . ونستطيع أن نضيف أن اللون عنده كما أنه ليس أحد مقومات الشيء ، فإنه خلافاً لما نجده عند باركلى ، ليس أيضاً من خلق الذات الفردية للإنسان . إنه لا هذا ولا ذاك إنه ـ كما قلت لك ـ مجرد اسم أو رمز .

هذا فيما يتصل بخصائص المادة . أما فيما يتعلق بنظرة وتجنشتين للعلاقات ، فقد رأينا سابقاً أنها الأساس فى رفضه وجود الأشياء أو فى رفضه أن يكون العالم مكوناً من أشياء وقوله بأنه مكون من وقائع وحسب ولكننا قلنا إن وتجنشتين لا يصل إلى وقائعه عن طريق الواقع ، تماماً كما أنه لا يصل إلى موضوعاته وأشيائه ومجموعات حالاته عن طريق الواقع . وأية محاولة تحاول الزج بمذهب الذرية المنطقية فى الواقع لابد أن تكون قائمة على أساس غير سليم . فليس عند وتجنشتين أشياء أو موضوعات أو وقائع أو علاقات واقعية تربط الجواهر المادية فى تشكيلات تجريبية

---

(١) ibid : 2. o231

(٢) ibid : 2. o232

قوية . بل كل هذا عندهم ألفاظ وجمل لفظية : ألفاظ وجمل لا تشير إلى « معنى » فى الخارج وإلا لعدنا بهذا من حيث أردنا أن لانبدأ ، بل لها « مغزى » داخل فقط ، وأعنى بهذا أن لها إمكانية توليد لفظ آخر أو قضية أخرى . هذا هو عالم الواقع والوقائع والعلاقات كما يفهمه وتجنشتين ورسل .

يقول وتجنشتين عبارة غريبة فى « الرسالة » عندما أراد أن يشرح معنى العلاقة كما يفهمه : « بدلا من أن نفهم من التركيب الرمزى ا ع ب أن ا تتصل بـ ب بعلاقة ع ، علينا أن نفهمه على أن ا تتصل بـ ب بالعلاقة ا ب ع »[1] . والذى يقصده وتجنشتين من هذه العبارة أن لا نخلع على العلاقة أى وجود مستقل عن التركيب الذى تدخل فيه . فلا وجود للعلاقة « ع » فى ذاتها ، تماماً كما أنه لا وجود للاسم فى ذاته ، لأن الاسم لابد أن يولد اسماً آخر . ولو ترجمنا رغبة وتجنشتين فى عدم منح العلاقة وجوداً مستقلا إلى كلام مفهوم ـ منى ومنك أيها القارىء ـ لكان معنى هذه العبارة عنده إلغاء الفوقية (علاقة فوق) مثلا فى عبارة تقول : القلم فوق المائدة ، وذلك لأننا إذا فهمنا الفوقية فى هذه العبارة على أنها فوقية واقعية تشير فعلا إلى ماحدث وتم فى المكان الواقعى من وضع قلم فوق المائدة ، فإن هذا من شأنه أن ينقلنا من العالم الرمزى اللفظى الذى يريد وتجنشتين أن لا نتعداه ويضعنا فى واقع آخر غير واقعه . فوتجنشتين حريص كل الحرص ، كما هو واضح من العبارة السابقة ، على أن يجنبنا هذه النقلة ، وهو يقول لنا بوضوح أننا لسنا بصدد تركيب شيئى بل بصدد تركيب رمزى . ولهذا نجده يقول : « عن طريق القضايا فقط ، نستطيع تصور الخصائص المادية — أى أن هذه الخصائص تتولد فقط عن طريق تشكيل الموضوعات »[2] . والموضوعات

---

(١) Tractus : 2. o231

(٢) Tractus : 3. 1432

هنا بطبيعة الحال هى الأسماء أو الألفاظ . مع ملاحظة أن أسماء مثل : مكتب ، تليفون ، كتاب ، سقراط لا تعد أسماء حقيقيقية أى أسماء بسيطة فى نظر وتجنشتين ، بل هى أسماء مركبة . وذلك لأن كل اسم منها يمثل « أسرة » كبيرة أفرادها مجموعة ضخمة من حالات مختلفة لهذا المكتب ، ولذاك التليفون . . . الخ . أما الأسماء الحقيقية . فهى رموز ، مجرد رموز « الأسماء هى الرموز البسيطة ، وأنا أشير إليها بحروف فردية من حروف الهجاء : ه ، و ، ى »[1] وإذا كان ذلك كذلك ، فمن الخطأ فى رأى وتجنشتين أن نقول إن « ع » (العلاقة) هى التى تربط بين ا ، ب بل علينا أن نوجه انتباهنا فقط إلى التركيب اللفظى الجديد الذى أحالنا إليه الرمز ا ، وأعنى به التركيب الرمزى ا ع ب ، ولكيلا يصبح النطق أو عالم الألفاظ ، كما هو الأصل فيه ، نطاقاً للمعانى فى ضمها وجمعها وحصرها ، ولكيلا تصبح القضية — كما هو الأصل فيها — مقضية فيها أو قاضية بحكم ما ، وبقيام نسبة بين طرفين .

لكن الأمر فيما يتعلق بنظرة وتجنشتين إلى خصائص المادة بحاجة إلى مزيد من الإيضاح ، وذلك إذا قارناه بنظرته إلى العلاقة ، أو على الأصح إذا قارناه بطبيعة العلاقة كعلاقة . فطبيعة العلاقة أن تكون علاقة بين طرفين ، أن تكون نسبة بين طرفين . حقا ، إن وتجنشتين لا يريد منا أن يوجه نظرنا إلى هذه النسبة فى حد ذاتها بل إلى المركب الذى تشتمل عليه هذه النسبة وتمثل فيه جزءاً منه ، مجرد جزء فحسب. ولكن العقل الإنسانى لا يستطيع أن يتصور العلاقة إلا على أنها نسبة بين شيئين ، أو ــ من أجل أن نتمشى مع وتجنشتين ــ نسبة بين رمزين مختلفين . وحتى إذا وجهنا الى التركيب الرمزى فقط « أ . ع . ب » فإنه لكى يكون ثمة علاقة فى داخل

---

(١) X', Y', 'Z' Tractus : 4. 24 (1)

هذا التركيب ، فلا بد أن نقول ان أ . مختلف عن ب ، لأنه بهذا الاختلاف وحده تكون العلاقة علاقة بينهما . فإذا كانت « ع » تشير الى علاقة الطول مثلا أو علاقة « أطول من » فلا بد أن أفترض وجود شيئين أو رمزين أحدهما أطول من الآخر أو مساو له فى الطول .

والآن فى حالة خصائص المادة ، كيف تقوم العلاقة ؟ ان وتجنشتين يصرح لنا فى أكثر من مناسبة بأن خصائص المادة علاقات . ورسل هو الآخر يقول بهذا ، ويسمى علاقة الشيء بصفته علاقه ذرية روحية أى رمزية Monadic Relation . ويصرح لنا فى محاضراته عن فلسفة الذرية المنطقية (المحاضرة الثانية) أن موقفه بالنسبة الى خصائص المادة ،لا يختلف عن الاتجاه الأسمى الذى سار فيه كل من باركلى وهيوم بشأنها . فباركلى مثلا رأى أن يتخلص من الكلمات المجردة مثل « أحمر » ورسل أراد أن يتخلص من « أحمر » أيضاً . لكن لا عن طريق الغاء وجود الحدود المجردة ، بل عن طريق تحويل الصفة الى علاقة . والسؤال الذى علينا أن نسأله لأنفسنا هو : الصفة علاقة بماذا ؟ ان العلاقة فى التركيب الرمزى تقوم بين رمزين مختلفين . لكن العلاقة هنا القائمة بين الشيء أو الرمز وصفته لا يمكن إلا أن تكون بين الشيء ونفسه لأن الصفة داخلة فى تركيب الشيء ، أو يوصف بها الشيء نفسه وليست علاقة بين شيئين أو رمزين مختلفين . ما هو الدور الذى ستلعبه « ع » مع علاقة الشيء بصفته ؟ إذا قلت مثلا « المصباح أحمر » أو « هذا أحمر » . لنفرض أن « المصباح » أو « هذا » سيمثله الرمز «ا» ، فكيف ننظر إلى « أحمر » . هل نقول إن أحمر هو هو « ا » ؟ كلا . فإن هذه النظرة ستكون مادية لأنها ستجعل الأحمرار قائماً فى الشيء . إذن كيف ننظر إلى أحمر ، وما هو الرمز الذى

سنعطيه له ؟ هل نقول إن أحمر هنا هو « ب » باعتبار أنه سيصبح موضوعا آخر هو « الاحمرار » أى المحمول فى المنطق القديم . ومن الممكن أن نقول بهذا ، ولكن ماذا سيكون دور (ع) فى هذه الحالة ؟ إن (ع) هى هى بعينها (ب) ، وكذلك (ب) فإنها هى هى بعينها (ع) . ولكن طبيعة (ع) كعلاقة أن تكون مختلفة عن ا ، ب . هل نقول إن (ع) لم تعد تمثل شيئاً ؟

الحق أن أمامنا هنا طراز فريد من هذا القياس الذى يسميه المناطقة بقياس الإحراج dilemme . فأمامنا طرفان لابد أن نختار أحدهما ، ولكن باختيارنا لأى منهما سنقع فى التناقض والإحراج . أحد أمرين : إما أن ننظر إلى خاصية المادة على أنها موضوع آخر (ب) دخل مع الموضوع الأصلى وهو (ا) فى تشكيل معين ، وفى هذه الحالة لن نستطيع أن نفسر الدور الذى ستلعبه (ع) فى هذا التشكيل أو المركب . وإما أن ننظر إليها على أنها (ع) نفسها وفى هذه الحالة سنجد أمامنا طرفا واحداً لهذه العلاقة وهو الطرف (ا) وسيطول انتظارنا إن نحن حاولنا البحث على الطرف الآخر للعلاقة وهو (ب) . نتيجتان كلتاهما مرة ، كما ترى أيها القارىء .

(٢٠)

لكننا سنخرج من هذا المأزق ، كما تخرج الشعرة من العجين . وذلك عن طريق شرحنا لفكرة « الصنف » أو « الأصناف » عند رسل وفتجنشتين .

ولكى نوضح هذه الفكرة علينا أن نذكر أن هدف هذين الفيلسوفين من وراء تحويل الصفة أو خاصية المادة إلى علاقة أن يبتعدا بنا عن كل

ثبات أو استمرار نتوهمه نحن البشر — هكذا يقولان — فى عالم الأشياء. لإن خاصية المادة إذا لم ننظر إليها على أنها علاقة رمزية فى مركبات رمزية فإننا قد نميل إلى الظن بأنها قائمة « هناك » : فى الخارج ، أو قد نقع - هكذا يقولان - فيما وقع فيه أرسطو فننظر إليها على أنها « محمول » . وكل هذا يؤدى إلى افتراض لا أساس له ، وهو افتراض ثبات واستمرار المادة . فالنظرة إلى خاصية المادة على أنها علاقة رمزية ، تمثل إذن حلقة من سلسلة طويلة من النظرات عندهما عرضنا بعضها وأغفلنا البعض الآخر : النظرة إلى الاسم على أنه رمز يولد رمزاً أو على أنه رمز لأسرة كبيرة من حالات الشىء الذى نظن أن الاسم يشير إليه ، النظرة إلى الشىء نفسه على أنه مجموعة « زوايا المراقبة » Perspectives التى ينظر من خلالها كل شخص منا إلى الشىء من زاويته الخاصة ويصفه اعتماداً على الزاوية التى ينظر من خلالها إليه[1] ، النظرة إلى العلاقة على أنها مجرد علاقة رمزية أو جزء فى مركب لفظى معين ، لا تقع خارجه وتحمل حملا على طرفيه بل تقع فيه وكأنها أحد عناصره ، مهاجمة رسل لفكرة الاستمرار ، مهاجمته لقانون العلية .. الخ .

---

(١) هذه النظرة إلى الشىء نظرة فينومينولوجية . ونحن لا نلتقى بها فقط عند رسل فى كتابه « علمنا بالعالم الخارجى » مثلا بل نلتقى بها أيضاً عند هوسرل فى كتابه « أفكار موجهة إلى الفينومينولوجيا » Idées directrices pour une Phénomenelogie ونلتقى بها أيضاً عند موريس ميرلو بونتى M. Merleau-Ponty وذلك فى كتابه الرئيسى « فينومينولوجيا الإدراك الحسى Phénoménologic de la Perc‹ption . ولكن يبقى هذا الفارق الضخم بين هذين الفيلسوفين ورسل . وهو قائم فى أن فلسفة الظاهرات فلسفة فى الوجود والمعرفة فى حين أن فلسفة رسل فلسفة فى التحليل المنطقى . أو اللفظى . أعنى أننا كما رأينا أنه لا يقصد عندما يتحدث عن الوقائع هذه الوقائع والأحداث التى نلتقى بها نحن فى واقعنا بل وقائع أخرى لفظية رمزية . كذلك فان حديثه عن « زوايا المراقبة » فى عالم الوجود ليس إلا مرحلة من المراحل يريد أن ينقلنا منها إلى الوجود اللفظى القائم على العبارات الوصفية . ومعنى ذلك أن حديث رسل عن زوايا المراقبة فى الإدراك الحسى لا يمثل حديث من يريد أن يستقر ويبقى على أرض الوجود ، بل علينا أن نأخذه من باب التشبيه بالعالم اللفظى الرمزى .

وفى محاضراته التى ألقاها فى لندن عن « فلسفة الذرية المنطقية » يبين لنا بوضوح (المحاضرة الثامنة) أنه كان يستهدف من وراء إلقائه هذه المحاضرات هدفين . الأول : أن يبين لنا أن الأشياء التى نظن أنها واقعية ليست كذلك . إننا نفترض مثلا أن هذه المائدة التى أمامى لها وجود واقعى مستمر ودائم وواحد . وهذا خطأ . إننى أفترض فقط أن هذه المائدة التى أراها اليوم هى هى نفس المائدة التى رأيتها بالأمس وهذا افتراض ليس له ما يبرره . المائدة فى « وجودها المنطقى » شىء آخر ، هى مجموعة من الأوصاف . مجموعة من المظاهر ، أسرة هائلة العدد من اللقطات ، كوّنتها وكوّنها غيرى من مجموعة من « زوايا المراقبة » دار كل منا فيها حول المائدة كما يدور الزائر لضريح من أضرحة الأولياء حول قبة الضريح . المائدة فى وجودها المنطق « صنف » لكل هذه الحالات الوصفية . وهذا الصنف ليس مجموعة حالات المائدة ، الصنف ليس حاصل جمع للحالات الوصفية للمائدة ، إنه وهمى . إن الصنف وهم منطق ، إنه شبح ، لكن له وجوداً ما . يقول رسل . « هناك دقائق أو جزيئات ، لكن إذا وصلنا إلى الأصناف ، وأصناف الأصناف ، فحديثنا هنا عن أوهام منطقية Logical fictions »[1] . هل فى هذا إنكار لوجود المائدة ، للوجود الشيئى للمائدة ؟ يجيب رسل على هذا السؤال الوجيه بقوله : « إنه لا ينكر وجود الأشياء . ولكنه أيضاً لا يؤكده » . أى أنه ينكره .

« الصنف » أو « الفئة » Class إذن مصطلح خاص . يفهمه المناطقة الذريون على نحو معين . وليس يكفى أن نتحدث عن الأصناف أو الفئات عندهم ، ولا نشير إلى هذا المعنى الخاص الذى يفهمونها به ؛ لأن القارىء

---

(١) رسل : فلسفة الذرية المنطقية ، الطبعة السابقة ، ص ٣٦٧ .

على هذا النحو سيخطىء فهم فكرة الصنف على النحو الذى يريده المناطقة الذريون أن يفهموها عليه ، وسيتجه ذهنه إلى استعمال كلمة الصنف فى الحياة العادية ، فيبتعد بهذا عما يريده أصحابنا . فعندما أمر على البقال وأطلب منه إذا كان لديه الصنف كذا من الصابون فيحضر لى « عينة » أو صابونة ويقول لى : أليس هذا هو الصنف الذى تريده ؟ وليس من شك فى أن هذا التعبير الذى يقوله البقال غير دقيق . لأنه لم يقدم لى الصنف كله ، وإنما قدم لى فرداً فيه ، فرداً فى الفئة . ومهما بلغ عدد وحدات الصابون التى من هذا الصنف عند هذا البقال بل وعند كل البقالين فى العاصمة ، بل وعند كل البقالين فى الجمهورية ، فإنها لن تمثل الصنف . ولهذا كان الصنف وهمياً بهذا المعنى . ولكن الصنف فى مثالنا الدارج هذا له أفراد ، أما الصنف المنطق عند رسل فلا أفراد له . إنه يمثل حالات وصفية ، وصنف الصنف يمثل حالات وصفية متولدة عن الحالات الأولى وهكذا . فصنف المائدة مثلا لا توجد فيه مائدة ، أولا يوجد فيه جسم مادى لـلمائدة ، بل يوجد فيه مجموعه أوصاف حولها مأخوذة من عدة زوايا للمراقبة . وصنف «الأحمر» أو الأحمرار لا يوجد فيه شىء أحمر ، بل ولا يوجد فيه بقع حمراء ، إنما هو مجموعة من الحالات الوصفية التى تولد حالات وصفية أخرى وهكذا . الأحمرار أو المائدة ليس لهما وجه واحد ، أو وجهان ، أو ثلاثة ، إن كلا منهما ذو أوجه متعددة . كل شىء فى الكون كالحرباء يتخذ ألواناً لا حصر لها .

والرأى عند رسل أن الأصناف فضلا عن أنها أوهام منطقية ، فهى تمثل « رموزاً ناقصة » تماماً كالأوصاف المحددة التى سبق أن شرحنا نظريته فيهـــا .

ثانياً : كان الهدف الأول الذى رمى إليه رسل من وراء محاضراته عن « فلسفة الذرية المنطقية » هو ـ كما رأينا ـ أن يثبت لنا أن الأشياء التى نظن أنها حقيقية واقعية ، ووجودها مستمر ثابت ، ليست كذلك. أما الهدف الثانى فهو ـ على العكس من ذلك ـ أراد أن يثبت لنا أن الأشياء التى نظن أنها غير واقعية وأنها لا تتمتع بالوجود ، ليست كذلك . وهذا كلام ينطبق أولا على الأشباح والهلوسات التى تمثل وجوداً حقيقياً عند صاحبها ، وجوداً حقيقياً تعوزه فقط العلاقات والروابط ، وينطبق ثانياً على الحدود والأوصاف التى لا تقابل واقع . فقد رأينا سابقاً أن التحليل المنطقى الذى قدمه رسل لها يؤدى حتما إلى أن يجعل من العدم وجوداً . وينطبق ثالثاً على ما يطلق عليه اسم « الصنف السلبى » . وتحليل رسل للصنف السلبى ينضاف إلى إعجابه الذى لا حد له بالسوالب وانتقاء أمثلته دائماً منها ، وهو ما أشرنا إليه سابقاً . والذى يريد أن يبرزه رسل بخصوص الصنف السلبى ، مثل صنف اللابشر أنه يمثل عضواً لنفسه ، وذلك بعكس الصنف الإيجابى ، مثل صنف البشر ، الذى لا يكون أبدا عضواً أو فردا فى الدائرة التى تمثله . إن صنف البشر ليس واحدا من الناس ولكن صنف اللابشر سيكون لابشرا ، أى أنه سيكون أحد الأفراد فى الدائرة التى جعلته صنفاً . وكذلك فإن صنف معالق الشاى (المثال الذى يضرب به رسل) لن يكون ملعقة شاى . أما صنف « ماسوى معالق الشاى » فسيكون كذلك شيئاً غير معالق الشاى . ومعنى هذا أن الصنف الذى يكون أحد أفراده أو داخلا فى الدائرة التى تكونه (وهو الصنف السلبى) لن يكون ، لأنه ليس له وجود . أما الصنف الذى لا يكون أحد أفراده أو الذى يكون خارج دائرة أفراده (وهو الصنف الإيجابى) سيكون له وجودا . ويستخلص رسل من تحليلاته تلك أنك إذا بدأت فى الأصناف بالوجود فستنتهى إلى اللاوجود ، وإذا بدأته

باللاجود فستنتهى إلى الوجود ، والسبب فى هذا التناقض[١] أن الأصناف ليس لها وجود فى ذاتها ، لأنها مجرد رموز ناقصه أو غير كاملة . أما الأصناف فى ذاتها فليس لها إلا وجود وهمى .

فى هذه الحالات الثلاث رأينا أن الأشياء التى نظن أنها غير واقعية وأنها لاتتمتع بالوجود ليست كذلك . وهناك حالة رابعة تمثل كذلك وجوداً للاوجود . وهى حالة الأعداد اللامتناهية (مثال ذلك $\frac{٧}{١٢}$ = ن ٠,٥٨٣٣٣ ...) .

فقد أصبح معروفاً منـــذ كتب فريجة كتابه « أسس علم الحساب » عام ١٨٨٤ أن فكرة العدد لانصل إليها عن طريق العد ، وذلك لأن العدد ليس الكثرة . فإذا كان لدى خماس من الأشياء أو من الناس فإن هـذا الخماس يكون كثرة ، لكنه ليس العدد ٥ . وأى عدد أخذناه يختلف تمام الاختلاف عن الكثرة المكونة من وحدات قدرها هذا العدد . فالعدد ٣ مثلا ليس هو أى ثالوث من الأشياء . وإذا كنت فى شك من هذه الحقيقة . فأمامك العدد اللامتناهى . فأنت لاتستطيع أن تصل إلى العدد اللامتناهى عن طريق العد . وقد افترض الناس قديماً أن الأعداد اللامتناهية غير موجودة اعتمادا على الفكرة الخاطئة التى كانت قد رسخت فى عقولهم والتى كانوا يوحدون فيها بين الكثرة والعدد . وكان مثلهم فى هـذا

---

(١) من الأمثلة التى ضربها رسل أيضا للتدليل على التناقض القائم فى طبيعة الأصناف من حيث أنها تمثل مجرد رموز ناقصة هذان المثالان . الحلاق هو الذى يحلق ذقن كل الناس الذين لايحلقون ذقونهم بأنفسهم — هذا إذا افترضنا طبعاً أن الحلاق لايحلق ذقنه بنفسه . وإن كان رسل يقول إن من السهل رفع التناقض فى هذا المثال أما المثال الثانى فهو المثال المعروف الذى قاله أحد الكريتيين (أحد سكان جزيرة كريت أو اقريطش) وقال فيه : « كل الكريتيين كذابون » .

كمثل (٢) شخص لم ير بقرة فى حياته ، لكن قيل له إن البقرة حيوان تستطيع أن تحصل عليه بالشراء من سوق الماشية . فإذا ذهب هذا الشخص إلى سوق الماشية سيلتقى بالبقرة ، فيعرف أن التعريف الذى قيل له بخصوصها تعريف صحيح . وله أن يتأكد أكثر وأكثر إذا ذهب إلى عدة أسواق للماشية ، فسيجد أن التعريف الذى قيل له عن البقرة صحيح . لكن لنفرض الآن أن هذا الشخص الذى قيل له هذا التعريف عن البقرة ، ولم يسبق له أن رأى بقرة فى حياته ، سافر فى رحلة من الرحلات والتقى بقطيع من البقر الوحشى ، فلا شك أنه سيقول بعد رؤيته للبقر إنه لم ير بقرة واحدة لأنه لم يكن هناك سوق للماشية ولم يعرض أى تاجر عليه شراء بقرة . فتعريف العدد بالكثرة هو مايوازى تعريف البقر بأنه مايمكن شراؤه من سوق الماشية . لكن كما أن البقر يوجد فى غير أسواق الماشية كذلك فإن العدد يوجد بغير طريق العد : مثال ذلك العدد اللامتناهى .

وتتميز الأعداد اللامتناهية عن المتناهية بخاصيتين: الأولى أنها لاتزيد إذا أضفنا إليها العدد ١ ، أو إذا أضفنا إليها أى عدد متناه . وذلك بعكس الأعداد المتاهية التى تزيد إذا أضفنا إليها العدد ١ أو أضفنا إليها أى عدد متناه . والثانية أنها ليست استقرائية لأننا لانصل إليها عن طريق الاستقراء .

(١) برتراند رسل : علمنا بالعالم الخارجى ، ص ١٩٢

(٢١)

ولكيلا يضيع الخيط منا ـ منى ومنك أيها القارىء ـ لابد لنا من نظرة إلى الوراء .

فقد كنا ناقشنا فى الفقرة (رقم ١٩) رأى المناطقة الذريين فى وجود المادة . وبدأنا فى أول الفقرة السابقة (رقم ٢٠) مناقشة رأيهم فى خصائص المادة فقادتنا هذه المناقشة إلى الوقوف على رأيهم فى هـــذه الخصائص باعتبارها علاقات . ثم قادتنا المناقشة إلى شرح نظريتهم فى الصنف أو الفئة ، وعرفنا من خلالها أن الصنف المنطقى ليس له عندهم إلا وجود وهمى . وسنستكمل الآن حديثنا عن خصائص المادة عند المناطقة الذريين .

يقسم وتجنشتين خصائص المادة أو الموضوع إلى : خصائص ذاتية internal وخصائص خارجية external [1] . والخصائص الذاتية هى التى يجب أن يكون الشىء حاصلا عليها لكى يكون ماهو . أما الخارجية فهى التى حدث أن أصبحت له . فهذه البقعة الحمراء . أمامى ، احمرارها يمثل خاصية ذاتية لها . أما كونها تثير فى بعض الأشخاص الشعور بالاشمئزاز والتقزز ، وكونها تثير فى البعض الآخر الشعور بالبهجة والسرور ، فهذا شىء عارض لها . وهذا هو مايدعوه وتجنشتين بالخاصية الخارجية للمادة أو ـ إذا أردنا الدقة ـ بالخاصية الخارجية للموضوع أو للشىء (وقد عرفنا رأى وتجنشتين فى هذا) .

وواضح أن الخصائص الذاتية والخصائص الخارجية للأشياء تقابل

---

(١) Tractus : 2. o1231, 4. 123 (1)

ما كان يسميه الفلاسفة قبل وتجنشتين بخصائص المادة الأساسية وخصائصها الثانوية . ولكن معنى هذه الخصائص قد تغير هنا تماماً . فالخصائص عند وتجنشتين ليست قائمة فى المادة لأنه لامادة هناك ، وليست تأثرات ذاتية كذلك لأنه لاعلاقة لها بالذات ولأنه لاوجود أيضاً للذات فى فلسفته ، إنما هى « شكول » أو « صور » forms .

ولنبدأ بالخصائص الخارجية فأمرها هين . فهذا الشعور بالاشمئزاز أو بالبهجة الذى تثيره فى نفسى البقعة الحمراء لا يمكن لى أن أراه ولا يمكن لى أن أراه فى الغير ، عند الأشخاص الآخرين . ولكنى بالرغم من ذلك ، أرى دلائل الاشمئزاز وعلامات البهجة بادية على الوجوه ، فأعرف فى الحالة الأولى أن الشعور كان شعورا بالاشمئزاز ، وفى الحالة الثانية أنه كان شعورا بالبهجة . المهم أن نلاحظ أن هذه العلامات هى «صور» أو «شكول» للشعور أو للخاصية الخارجية للشىء . أما الشعور نفسه فلا يرى . والهدف الذى يرمى من ورائه وتجنشتين هو أن يقول لنا إن الخصائص الخارجية للأشياء لاترى . وهذا أمر طبيعى إذا كان الشىء نفسه لا وجود له عنده ، وأعنى بالشىء هنا لا الشىء كما يفهمه هو بل الشىء باعتباره الجوهر المادى .

والأمر شبيه بهذا فى الخصائص الذاتية . فهذان الشيئان أمامى : هذا المصباح وذاك القلم . أحدهما أحمر والآخر أزرق . لا علينا من لون كل منهما . إن ما يهمنا هو الصورة أو « الشكل » الذى يجمعهما ، ويمثله هنا اللون . فاللون إذن خاصية ذاتية للمصباح وللقلم معاً ، بالرغم من أننا أمام مصباح وقلم ولسنا أمام مصباحين أو قلمين ، وبالرغم كذلك من أن لون أحدهما أحمر والآخر أزرق . فهذا هو ما يقصده وتجنشتين بالخصائص الذاتية للأشياء ويكون هذه الخصائص شكولا . لكن وتجنشتين يرى أن هذه الشكول ضرورية للأشـــياء . بل إن الأشياء حاصلة عليها بنوع

من الحتمية . فمن المستحيل أن يكون المصباح « نغم » أو « مقام صوتى » . لكن من الضرورى أن يكون له لون وشكل وحجم ، ومن المستحيل أن يكون لهذا اللحن لون . لكن من الضرورى أن يكون له نغم أو مقام صوتى . ولهذا يقول وتجنشتين : « هذه البقعة التى أمامى فى المجال البصرى ، بالرغم من أنها ليست بحاجة إلى أن تكون حمراء ، إلا أنه ينبغى لها أن تكون ذات لون ، وبوسعنا أن نقول إنها محاطة بمكان ملون . وهذه الأنغام ينبغى أن يكون لها مقام صوتى . أما الملموسات فينبغى أن تكون على درجة من الصلابة وهكذا »[1] . فمن هذه الناحية إذن ، هناك حتمية بالنسبة إلى خصائص الأشياء ، وضرورة اتصاف هذه الأشياء بها . لكن هذه الحتمية ليست مطلقة ، لأن الحرية تتخللها . فقد يكون « الشكل » الذى يدخل فيه الشىء لوناً أو حجما أو طعما . . . الخ . ولكل شكل من هذه الشكول درجات : فاللون قد يكون فاقعاً أو باهتاً ، أو مظلماً أو ناصعاً الخ . والطعم قد يكون لاذعاً أو عذباً ... الخ . وباختلاف الشكل الذى يدخل فيه الشىء ، وباختلاف درجه السلم الذى يقف عليها فى داخل هذا « الشكل » تتغير « المركبات » التى تمثلها . أما الأشياء أو الموضوعات نفسها فثابته . ويقول وتجنشتين : « الموضوعات هو ما يكون ثابتا لا يريم ، أما تشكيلاتها أو مركباتها فهى ما يتغير وما لا يستقر »[2] . الموضوعات خالدة . (هكذا يقول وتجنشتين . لكن علينا أن نتذكر أن الموضوعات كما يفهمها هى نهايات التحليل . وقد رأينا أن هذه النهايات أقرب ما تكون إلى أن تمثل فرضا عقليا فقط) . أما مركباتها أو تشكيلاتها فتغيرة (وعلينا أن نتذكر أنه بمجرد دخول الموضوع أو الشىء فى مركب ما ، وذلك إما عن طريق اتصافه بخاصية خارجية أو داخلية وإما عن طريق دخوله فى علاقة ما

(١) Tractus : 2. o131 (2)

(٢) Tractus : 2. o271

مع شيء آخر ، فإنه سينتقل فوراً إلى دنيا الأصناف المنطقية ، ذات الوجود الوهمي ، لـكنه وجود من الممكن أن نعبر عنه بالألفاظ على أي حال) .

لـكن المهم أن نلاحظ أن الخصائص الذاتية للأشياء ، على النحو الذي فهمها به وتجنشتين . لا ترى . تماما كما رأينا ذلك في خصائصها الخارجية . والنتيجة لهذا كله أن موضوعات وتجنشتين وخصائصها الخارجية والذاتية ، كل هذا خفي ومستور ولا يرى . ولهذا نجد « جورج بيتشر » في كتابه القيم عن فلسفة وتجنشتين ، يدافع عن النظرية التي تقول إن موضوعات وتجنشتين وخصائصها لا ترى[١] .

والصعوبة الوحيدة التي اعترضته في دفاعه عن هذه النظرية ، قول وتجنشتين في تفرقته بين الأسماء والقضايا ، إن الأسماء لها « معنى » ومعناها ليس شيئا آخر إلا الموضوع الذي تدل عليه . وهذا معناه أنني لـكي أعرف معنى اسم معين ، فلابد لي من معرفة موضوعه . لـكن « بيتشر » يتساءل : « هل من الضروري أن يرى المرء الموضوع ليعرفه ؟ حسن . إذا كان الاسم يشير إلى خاصية من الخصائص أو علاقة من العلاقات فإن الإجابة ستـكون بالإيجاب دون شك . . . لـكن « أسماء » وتجنشتين لا تتضمن خصائص أو علاقات »[٢] . ثم يمضي في تعقب فـكر وتجنشتين وينتهي إلى أن موضوعات وتجنشتين موضوعات « ميتافيزيقية » . لأننا لا نستطيع أن نعرف ماهياتها ، ولـكن بوسعنا فقط أن نقول « كيف » تـكون ، أي كيف تتصف بصفة (بالمعنى الذي رأيناه) وكيف تدخل في علاقة مع أسماء أخرى (بالمعنى شرحناه) . ولا أدل على ذلك من أن وتجنشتين يقول

---

(١) George Pitcher : The Philosophy of Wittgenstein, U. S. A., Prentice - Hall, Inc, 1964, p. 130-138

(٢) ibid : p. 135

« الموضوعات هو ما يمكن تسميته . والرموز تمثلها . إننى أستطيع فقط أن أتحدث عنها . ولكننى لا أستطيع أن أدخلها فى « كلمات » . وذلك لأن القضايا تستطيع أن تقول كيف تكون الأشياء ، ولكنها لا تستطيع أن تقول ما هى الأشياء » .

لكن كيف أستطيع أن أتحدث عن الموضوعات فى الوقت الذى لا أستطيع أن أدخلها أو أعبر عنها ، فى « كلمات » ؟

أجل !! أستطيع ذلك . ألا ترى معى أيها القارىء الكريم — أننى قد سودت كثيراً من الصفحات فى الحديث عن موضوعات أو أشياء وتجنشتين وكتب هو عنها كتاباً بل كتباً ، دون أن يعرف كلانا ما هى ؟ ! .

وقد أشرنا سابقاً إلى أن معرفة ماهية هذه الموضوعات ، ومعرفة أمثلة لها ، لم يكن يعنى وتجنشتين فى كثير أو قليل ، وذلك لأنه منطيق .

ولن نناقش هنا وتجنشتين فى نظرته إلى خصائص الأشياء ، باعتبارها مجرد علاقات : علاقات مستورة خفية . ولكن حسبنا أن نشير إلى أنها ليست كذلك فى نظرنا كما أنها ليست تأثرات ذاتية من خلق الذات العارفة وهى أيضاً ليست « عللا » أو مؤثرات قائمة فى المادة وتنطبع على أعضاء الحس انطباع الصورة على الشمع على نحو يصبح فيه الإدراك الحسى مجرد ظاهرة فزيائية — كيمائية . وإنما هى (إن كانت صفات أو خصائص أولية مثل الشكل والحجم والعدد والحركة) تحديدات تجريبية للشيء أو للجواهر داخل المكان — الزمانى . أما إن كانت ثانوية — مثل اللون والطعم . . . الخ ، فهى حركات موضعية على الجسم ، فى الوسط المحيط ، ومن ثم فى العضو الحاس . فاللون مثلا يختفى باختفاء الضوء المنتشر على سطح الجسم وفى الوسط المحيط به(١) .

---

(١) S. Alexander : Space, Time and Deity, vol. II, p. 139-142

(٢٢)

ولنتابع آراء وتجنشتين فى وجود الأشياء أو الموضوعات (موضوعاته هو) ، مع بعض الإضافات .

يقول وتجنشتين فى محاولاته العديدة لتحديد معنى الموضوعات أو الأسماء التى ترمز إليها : « الأسماء شبيهة بالنقط (جمع نقطة) . أما القضايا فشبيهة بالأسهم — إنها تحمل مغزى sense »(١) . وسنؤجل الآن شرح تشبيهه للقضايا بالأسهم لأننا ما زلنا مع الموضوعات أو الأسماء ولم نصل بعد إلى باب القضايا . سنؤجل شرح هذا لنركز انتباهنا فقط على تشبيهه الأسماء بالنقط . وسننتهز هذه الفرصة - مادام الحديث عن النقط - لتناقش المناطقة الذريين فى تصورهم للرياضيات لأنه مرتبط تماماً بتصورهم للنقطة . ما الذى يقصده وتجنشتين على وجه التحديد عندما شبه الأسماء (وهى رموز الموضوعات) بالنقط ؟

الحق أنه ليس ثمة ما يمنع من أن نتحدث عن الأجسام المنتشرة فى المكان - الزمانى باعتبارها نقطاً أو - بمعنى أصح - باعتبارها نقطا زمانية . وقد تحدث عنها هذا الحديث الفيلسوف الإنجليزى صمويل ألكسندر ، وغيره من فلاسفة الواقعية الجديدة من انجلترا وأمريكا . لكن وتجنشتين يقصد بهذا التشبيه أن الأجسام أو الموضوعات والأشياء (كما يفهمها هو) شبيهة بالنقط الرياضية . وعلماء الرياضة عندما يتحدثون عن النقطة الهندسية يقولون عنها إنها نقطة وهمية ، باعتبار أن النقطة بمعنى الكلمة لا وجود لها فى الواقع ، لأنها فى تعريفها الدقيق : « كل ما له وضع مجرد عن الطول

---

(١) Tractus : 3. 144 (2)

والعرض والارتفاع » . ومعنى هذا أن كل النقط التى ترسمها بالقلم الرصاص على هذه الورقة ، مهما كانت دقتها ، فإنها لا تمثل النقطة الهندسية بالمعنى الصحيح ، بل هى نقط تقريبيـــة فقط . أما النقطة الرياضية الحقيقية فوجودها مجرد ، لأنها من خلق الوهم .

ونريد الآن أن نناقش علماء الرياضة فى تصورهم هنا للنقطة الرياضية ، إذ سيترتب على هذه المناقشة العامة مناقشة المناطقة الذريين فى العلوم الرياضية كلها ، وقولهم عنها إنها تحصيل حاصل وقائمة على مواضعات ومصادرات وتعريفات من وضع العقل .

الحق أن حديث علماء الرياضة عن النقطة الرياضية على هذا النحو يفتقر إلى الدقة . وذلك لأنهم يبدأون فى تعريفاتهم الأولية من النقطة ، ثم يصلون منها إلى تعريف الخط باعتباره مجموعة نقط أو باعتبار أنه يمثل نقطة تتحرك فى المكان المتصل . لكن لما كانت النقطة الحقيقية فى رأيهم لها وجود وهمى ، فقد أصبح الطريق معبداً أمام فريق منهم (وهم المناطقة الذريين الرياضيين) لأن يزعم أن كل ما ترتب على الوهم لابد أن يكون وهماً من خلق عالم الرياضيات .

هذا الموقف ينبغى أن يعكس . إذ ينبغى على علماء الرياضة فى تعريفاتهم الأولية أن يبدأوا بالخط ، لا من النقطة . عليهم أن يبدأوا من المكان المتصل ليصلوا من ذلك إلى النقطة . ونلاحظ أن النقطة التى سيصلون إليها فى هذه الحالة لن تكون وهمية بل ستكون خيالية فحسب . ستكون خيالا ممتزجا بالحقيقة والواقع . لأن الواقع يسبقها . والواقع هنا هو الواقع المتصل . وهذا المتصل لو استمررنا فى تقسيمه فلابد أن نفترض وصوله إلى نقطة ، ستكون هى النقطة الرياضية الخيالية فقط . أما إذا بدأنا من النقطة فسيكون هذا هو الوهم بعينه . والرياضيات مليئة بالأفكار

الخيالية ، لكنها حقيقية . فالأعداد اللا متناهية — كما أثبت ذلك رسل وأشرنا إليه سابقا ـ من هذا الطراز. والأعداد الخيالية (مثال ذلك ٧ ـــ ١٦) من هذا الطراز أيضا . وفكرة « المتصل » لو فهمت على أنها نقطة ابتداء (كفكرة اللامتناهي) لا نقطة انتهاء ، ستكون من هذا الطراز أيضا .

لكن الحدود الفاصلة بين الخيال والوهم غير دقيقة . وقد أدى هذا إلى أن خلط بعض علماء الرياضة بينهما وظنوا تبعا لذلك أن الرياضيات أوهام ، بمعنى أن جميع الحقائق الرياضية ، تلك التي اكتشفت والتي لم تكتشف بعد ، ترجع في وجودها إلى مقدمات ومصادرات يضعها العالم الرياضي وضعا من وهمه ثم يستنتج منها ، عن طريق علاقة اللزوم ، وبطريقة صورية مضبوطة ، كل الحقائق التي تؤدي إليها[1] . هنا وعلينا أن نسأل متى يكون الخيال وهما ؟

يجيب صمويل ألكسندر على هذا السؤال الوجيه بأن يضرب هذا المثال الطريف :

لنفرض أنني قد تبنيت ولداً ، وأن هذا الولد قد أصبح ابني بالتبني . وأنني قد أصبحت أنظر إليه على أنه ابني . فأين الحقيقة والخيال والوهم في هذه الواقعة ؟ الحقيقية أن هذا الولد ليس ابني ، وأنني قد تبنيته ، إنه ابني بالتبني . وهذه الحقيقة نفسها مختلطة بالخيال الذي يتمثل في تلك العاطفة التي أتبـــادلها مع هذا الولد ، وفي تلك الواجبات الشرعية والأخلاقية والإنسانية التي أؤديها نحوه وأرعاه وأتعهده بها . وفي هذه الحدود يصبح بالنسبة إليّ في مكان إبني الحقيق لكنني إذا تماديت في شعوري بأنه ابني

---

(١) انظر كتاب أصول الرياضيات لبرتراند رسل ، الترجمة العربية للدكتور محمد مرسي أحمد وأحمد فؤاد الأهواني ، دار المعارف ، ١٩٥٨ ، ص ٣٣ .

وأخذت أزعم بعد ذلك مثلا أن طوله قد أخذه عنى ، وأنه قد أخذ الذكاء عن زوجتى ، وأنه قد ورث عمى الألوان مثلا عنها أو عن أخيها . . . الخ . يصبح الخيال وهما »(١) .

فعلماء الرياضة الذين يتصورون النقطة هذا التصور الوهمى ، ثم يمتدون بوهمهم إلى كل الرياضيات فيقدمونها لنا على أنها من اختراع الوهم ونتيجة لحرية العقل غير المشروطه . مثلهم فى هذا كمثل هذا الشخص ، فى المثال السابق ، الذى تبنى طفلا ، وتمادى فى أوهامه التى يخلعها على هذا الطفل ، حتى أصبح يقول إنه ورث عنه وعن زوجته وأسرتها بعض الصفات .

وبالإضافة إلى هذا ، فإن ثمة خطأ شائعاً فى تصور الرياضيين للنقطة وهو أنهم يتحدثون عن النقطة فقط ويجردونها من مركبها الطبيعى الذى توجد فيه وهو « النقط الزمانية » أو (النقطة — اللحظة) . ذلك أن «المتصل» له وجهان : المكان والزمان . وكل منهما مكمل للآخر . فالزمان بدون المكان تبدو لحظاته بلا رباط يضمها . والمكان المجرد من الزمان لن يكون بين نقطة اتصال . فليس هناك نقط مجردة ، وليس هناك لحظات مجردة . وعلم الهندسة بوجه عام يحذف الزمان من حسابه . إنه يتحدث فقط عن المكان وعن الأشكال المرسومة فى المكان الخالى من الزمان . حقاً إنه يبدأ من الأشكال التجريبية التى تتحرك وترسم بحركتها خطوطاً فى المكان ، أى أنه يبدأ بعلم الميكانيكا ، ولكنه ككل علم ، يكون لنفسه نسقاً متسقاً . ولكنه ينبغى أن لا ينسى المكان التجريبى . وإذا كان علم الهندسة قد شهد فى تطوره إلى جانب الهندسة الإقليدية الهندسات اللاإقليدية (هندسة ريمان وهندسة لوباشوفسكى) فإن من الخطأ الاعتقاد بأن هذه

---

(١) S. Alexander : Space, Time and Deity vol. I, p. 146

الهندسات تقدم لنا مكاناً آخر غير المكان الخاص بالهندسة الإقليدية . إذ ليس هناك إلا مكان واحد وهندسات متعددة . الهندسة الإقليدية تعتمد على القياس والحجم ، والهندسات الأخرى هندسات إسقاطية .

والأمر شبيه بهذا فى علم الحساب . فهو يبدأ هو الآخر من الأعداد التجريبية . ولكنه - ككل علم - يكون لنفسه نسقاً خاصاً .

ولا بد لنا هنا من أن نعود مرة أخرى إلى ما كنا قد أشرنا إليه سابقاً عن نظرية العدد عند رسل : وذلك فى حديثنا عن الأعداد اللامتناهية . فقد ذهب رسل وفريجه بحق إلى أن العدد يختلف عن العد وإلى أن فكرة الكثرة ليست هى التى تقدم لنا فكرة العدد . فالعدد ٣ يختلف عن أى ثالوث من الأشياء أو الأشخاص . وقد لاحظ « فريجه » أن من الممكن أن ننظر إلى الأشياء الحسية على أنها واحدة وكثيرة فى الآن نفسه . فهذه الشجرة التى أمامى لها آلاف الأوراق ، لكن لها شكل مورق موحد . وهذا الزوج من الحذاء زوج واحد ولكنه حذاءان . الأمر الذى يدل على أن العدد ليس نتيجة لتأثرات ذاتية أو نفسية . وقد رأينا كذلك الآن أنه ليس شيئاً مكانياً فزيائياً لأن العدد ٣ ليس هو ثالوث الأشياء ، إنه شىء آخر ، نحصل عليه عن طريق الوصف ، عن طريق الاسم الكلى ، تماماً كما نقول « الإنسان » أو « الكوكب الذى يدور حول الأرض » . فالاسم الكلى « الإنسان » ينطبق على عدد كثير من الكائنات الموجودة فى الكون نطلق عليهم إسم البشر ، ونطلق على كل منهم اسم الانسان . والكوكب الذى يدور حول الأرض لا ينطبق إلا على شىء واحد فى الطبيعة وهو القمر . ولكنه بالنسبة إلينا لا يختلف عن الاسم الكلى الأول ، وهو « الإنسان » وقد يكون أمامنا اسمان كليان ، لكنهما يدلان أو ينطبقان على شىء واحد بعينه ، ويشيران إلى نفس العدد من العناصر .

فالصنف « الانسان » هو هو بعينه الصنف « الحيوان ذو الساقين ولا ريش له » . وصنف الأزواج فى البلاد الكاثوليكية هو هو بعينه صنف الزوجات ، أى أن عدد الأفراد فى كل منهما واحد بعينه . ومادام هناك تشابه بين صنف الإنسان وصنف الحيوان ذو الساقين ولا ريش له ، فلا بد أن يكون هناك صنف آخر يجمعهما ، ولا بد أن يكون هذا الصنف أكبر من كل من الصنفين وأكبر منهما مجتمعين . والأمر شبيه بهذا فى مثال الأزواج والزوجات فى البلاد الكاثوليكية التى تأخذ بنظام الزواج الواحد . فلا بد فى هذه الحالة أيضا أن يكون هناك صنف آخر يجمع صنف الأزواج وصنف الزوجات ، ولا بد أن يكون هذا الصنف أكبر من كل من هذين الصنفين وأكبر منهما مجتمعين . وبهذا نستطيع أن نقول إن عدد الصنف هو الصنف الشامل لصنفين متشابهين . لكننا هنا لم نجرى المقارنة إلا بين صنفين متشابهين وافترضنا وجود صنف مجرد يضم المجموعات الموجودة فى هذين الصنفين ويكون أكبر منهما . هل هذا الصنف المجرد الذى افترضنا وجوده موجود فعلا ؟ هل هناك صنف أكبر من صنف الناس وصنف الحيوان ذى الساقين ولا ريش له ؟ كلا . ليس هناك صنف يمثل هذا الصنف الكبير . ووجوده وهمى . ولكن لا بد لنا من أن نفترض وجوده . والآن لنرتفع درجة أخرى فى التجريد ونقول إن أمامنا صنفاً محدداً هو صنف «الإنسان» وأننا عثرنا ، كأصناف مشابهة له ، ليس فقط على صنف الحيوان ذى الساقين ولا ريش له ، بل على عدة أصناف أخرى مشابهة . فلا بد أن نفترض أيضاً حينذاك وجود صنف لجميع الأصناف التى تشبه الصنف المحدد الذى بدأنا منه وهو صنف الإنسان . وهذا الصنف الجامع لجميع الأصناف التى تشبه الصنف «الإنسان» هو ما يقابل صنف العدد كما عرفه فريجه ورسل . فلكى نصل إلى فكرة العدد ٣ مثلا ، لنأخذ ثالوثاً معيناً من الأشياء أو من الأشخاص ،

ثم نستحضر أمامنا أمثلة أخرى للثالوث تكون كلها مشابهة للثالوث الأول الذى اخترناه . ومن الطبيعى أننا سنعجز عن استحضار جميع أمثلة « الثالوث » فى العالم . وحينئذ سنفترض وجود صنف يمثل كل أصناف الثالوث يضم بين دفتيه جميع الأمثلة التى قدمناها للثالوث وجميع الأمثلة الممكنة . هذا الصنف الذى افترضنا وجوده والذى سيجمع الأصناف الفعلية والممكنة المشابهة للصنف الذى بدأنا منه ، لن يكون هو العدد ٣ . بل علينا أن نرتفع درجة أخرى فى التجريد ، فنفترض أو نتوهم وجود صنف لكل هذه الأصناف الفعلية والممكنة التى تشبه هذا الصنف المعين للثالوث الذى بدأنا منه . وسيكون هذا الصنف الوهمى مرتين أو المركب فى وهمه هو صنف العدد ٣ . ولهذا يعرف رسل العدد الأصلى Cardinal (وهو أى عـــدد عادى) بأنه صنف الأصناف التى تشبه صنفاً معيناً the class of classes similar to a Given class

ويؤكد رسل أن كل الأعداد أوهام منطقية : « كل الأعداد أوهام منطقية . الأعداد هى أصناف للأصناف ، والأصناف أوهام خيالية . ومعنى هذا أن الأعداد من حيث هى ، تمثل درجتين فى الوهم : إنها أوهام لأوهام » (١)

ويلاحظ صموئيل الكسندر إن فريجه ورسل بعد هذا كله لم يقدما لنا إلا وصفاً للعدد . لكنهما لم يقدما لنا تعريفاً للعدد .

أما تعريف العدد فلا يمكن أن يتم فى رأيه إلا ابتداء من الموجودات العددية ، أو ذات الطبيعة العددية . وكل الموجودات عند ألكسندر ذات طبيعة عددية . وليس من شك فى أن العد ليس هو العدد ، أى أن فريجه

---

(١) رسل : فلسفة الذرية المنطقية ، ص ٣٧١

ورسل كانا محقين فى قولهما بأن الكثرة مختلفة عن العدد . وليس من شك كذلك فى أنهما كانا على حق فى فهمهما فكرة العـــدد اعتماداً على فكرة الكلى .

لكن ماهو الكلى ؟ هل هو الكلى اللفظى ؟ هل هو صنف الماصدقات بدون مفهومات ؟ يختلف صمويل ألكسندر مع المناطقة الذريين فى تعريفهم الكلى على هذا النحو . ويذهب إلى القول بأن هناك كليات تجريبية . والأعداد الأصلية هى هذه الكليات التجريبية . ولهذا يقول : «العدد هو تكوين لكل ما (لتشكيل جمعى) فى علاقته بأجزائه »[1] . العدد هو مخطط a plan لتكوين الكل ذى الأجزاء . وعلينا أن لانسيء فهم فكر صمويل ألكسندر فى هذا الموضع . فهو لا يقصد بهذا أن يقول إن العدد تجريبى . كلا . العدد عنده أولى a priori ، وهو مقولة من المقولات . لكن مقولات ألكسندر وإن كانت أولية فإنها تعيش فى قلب الكثرة . وبهذا تختلف عن مقولات كانط التى نظر إليها هذا الأخير على أنها أولية عقلية لها علاقة بإمكانية التجربة الحسية المتكثرة ، من الناحية النظرية فحسب . المقولات عند ألكسندر مخططات وتشكيلات أولية ، من حيث أنها لا تمثل مثلا وعاء كبيراً يضم الأشياء الحسية ، ولكنها فى الوقت نفسه تجريبية لأنها مخططات وتشكيلات لها ، تعيش فى قلب الكثرة الحسية . فالعدد ٢ مثلا يتجسد فى شخصين أو بوصتين أو قلمين . . الخ . ولكنه ليس أياً من هذه المجموعات الثنائية . ومع ذلك ، فهو ليس تجريداً مطلقاً من كل المجموعات الثنائية ، إنه مخطط لها تنبنى عليه هذه المجموعات الثنائية . إننا لا نستخلص فكرتنا عن العدد ٢ من مجرد ملاحظاتنا لكل المجموعات الثنائية ، إنها ليست « حاصل جمع » لكل الثنائيات ، إنها مقولة

---

(١) صمويل ألكسندر : المكان والزمان والألوهية ، ج ١ ، ص ٣١٣

لكل الموجودات منظوراً إليها باعتبارها مجموعات ثنائية تشغل أجزاء من المكان الزمانى . وينبهنا ألكسندر إلى أننا عندما نفكر فى العدد ٢ كمقولة أو كمخطط للمجموعات الثنائية نسقط من حسابنا اعتبارات كثيرة : فلا يهمنا مثلا إذا كانت المجموعة الثنائية التى أمامنا مجموعة لشيئين أو شخصين أو كلبين ، ولا يهمنا حجم أعضائها ، ولا يعنينا شكلها . . الخ . وإنما يعنينا شىء واحد فقط هو أنها مجموعة ثنائية .

* * *

إننا لا نقول بماهية عقلية يقوم عليها « الكلى » باعتباره تصوراً ذهنياً فمثل هذه الماهية العقلية الكلية يتزايد كل يوم الشك فى وجودها . ونوافق وتجنشتين على نقده لها من خلال المثال الواضح الذى قدمه ، وهو كلمة « الألعاب »[1] . يقول مامعناه إننا لو قارنا كلمة « الألعاب » Games وفى مجالاتها المختلفة لتبين لنا أنه لا ماهية عقلية تجمعها . قارن الألعاب السويدية ، بالألعاب الكروية ، بألعاب القوى ، بألعاب الورق ، بألعاب التسلية . . الخ . هل تجد خيطاً واحداً يجمع هذه الأصناف من الألعاب فسواء اتجهت إلى عدد اللاعبين فى كل لعبة ، أو طريقة اللعب ، أو طريقة حساب الأهداف ، أو قواعد اللعبة أو الأخطاء أو الجزاءات التى يوقعها الحكم على اللاعبين . . الخ ، فلن تجد فى أى ميدان من هذه الميادين خط مشترك يجمع هذه الألعاب كلها ، ويقوم عليه تصور ذهنى مشترك بينها . ومع ذلك فأنت تطلق عليها جميعاً كلمة ألعاب . هل نقول تبعاً لهذا بكلى لفظى قائم على الماصدقات بدون مفهومات ؟ هل نقول باتجاه برجماتى قائم على الالتفات فقط إلى ردود الفعل السلوكية ؟ وهذا الاتجاه الأخير نجده

---

(١) L, Wittgenstein : Philosphical Investigations, trenslated by G, E, M, Ancombe, Oxford, Besil Blachewell, 1953, Sec, 66

عند جون ديوى (١)، ونجده كذلك عند وتجنشتين فى كتابه « مباحث فلسفية » حيث يقول مثلا : « لا تسل عن معانى الكلمات بل سل عن استعمالها » . « ما معنى كلمة خمسة ؟ لا تسل عن شئ من هذا القبيل . سل فقط عن استعمال كلمة خمسة » (٢) . كلا . لا هذا أو لا ذاك . بل نقول بالكلى على أنه إطار أولى تجريبى فى الآن نفسه بالمعنى الذى حدده صموئيل ألكسندر ، وذلك بالنظر إلى كل لعبة من هذه الألعاب .

و نقول به أيضاً بالمعنى الذى حدده « مور » فى كتابه الذى أشرنا إليه سابقاً وعنوانه : « بعض مشكلات الفلسفة الرئيسية » . فقد لجأ « مور » فى تحديد معنى الكلى إلى طريقة طريفة ، يحسن أن نلم بها .

فهو يفرق بين نوعين من الكلى : الكلى القائم على أساس العلاقة (وجود علاقة مشتركة بين أعضاء الفئة الواحدة) . والكلى القائم على أساس الصفة (هذا اللون الأبيض مثلا باعتباره حداً كلياً نتصف به كل الأشياء التى يقال عنها إنها بيضاء) . هذا النوع الثانى من الكلى لا ينفع فى تحديده علاقة الفرد بالفئة لأن الذى يجعل هذه الأشياء المختلفة بيضاء ليس كونها أعضاء فى فئة اللون الأبيض . وذلك لأنى بعد أن أعرف أنها أعضاء فى فئة اللون الأبيض ، لابد أن أسأل بعد هذا عن السبب الذى من أجله نطلق عليها جميعاً صفة واحدة . هنا ويلجأ « مور » فى تحديد معنى الكلى القائم على الصفة إلى طريقة أخرى مستعيناً بالمكان والزمان . فيقول ما معناه : إن من اليسير على المرء أن يتصور وجود شىء واحد فى نفس المكان فى زمانين مختلفين . لكن من الصعب أن يتصور وجود

---

(١) جون ديوى . المنطق نظرية البحث ، ترجمة وتصدير وتعليق الدكتور زكى نجيب محمود ، دار المعارف ، ١٩٦٠

(٢) وتجنشتين : مباحث فلسفية ، القسم الأول .

الشيء فى زمان واحد فى مكانين مختلفين . (إلا أن يكون هذا الشيء هو الله تعالى نفسه) . والحق أن وجود الشيء فى زمان واحد فى مكانين مختلفين أو أكثر من مكانين هو أهم ما يميز الكلى . وهو الصفة التى نبحث عنها لتمييز الكلى .

(٢٣)

نعود إلى التعريف الذى ذكرناه فى أول الفقرة السابقة (رقم ٢٢) والذى قال فيه وتجنشتين إن الأسماء شبيهة بالنقط ، أما القضايا فشبيهة بالأسهم لأنها تحمل مغزى . وذلك من أجل أن نلتفت فيه هذه المرة إلى تشبيه وتجنشتين القضايا بالأسهم وليكون هذا أساساً لمحاولة فهمنا مبحث القضايا عنده . وبهذا نكون قد فرغنا من مبحث الحدود والأسماء عند المناطقة الذريين .

ما معنى القضية عند وتجنشتين ؟

القضية عند وتجنشتين مقطوعة الصلة بمفهومها . القضية عنده غير مقضى فيها بشيء . إنها لا تحمل حكماً ولا قضاء . وأطرافها ـ بل ألفاظها ـ لا نسبة بينها . القضية عنده لها « وجود منطقى » . بالمعنى الذى رأيناه سابقاً فى أكثر من مناسبة .

القضية عند وتجنشتين تقدم لنا صورة أو لوحة منطقية . ولو أردنا الدقة لقلنا إن القضية عند وتجنشتين لا تحمل معنى ، بل مغزى فقط . ومغزاها ليس شيئاً ثابتاً ، وليس شيئاً ما ماثلا أمامنا أو حتى فى تصورنا ، بل قائم فقط فى مغزاها « الممكن » ، فى الاتجاه الذى تشير إليه لأنها ـ أى القضية ـ مجرد سهم ، سهم لا رأس له يقف عنده . إنها إذن ليست سهماً ، بل مجرد « مؤشر » .

يقول وتجنشتين : « أن نفهم قضية يعنى أن نعرف ماذا ستكون عليه الحالة لو كانت صادقة »[١] . ومعنى هذا أننا نستطيع أن نفهم القضية دون أن نعرف إذا كانت صادقة أم كاذبة . ولا أدل على هذا أننا نفهم مغزى القضايا الكاذبة . فلو كان معنى القضية ـ أى مغزاها ـ يتحدد عن طريق مطابقتها بالواقع ، لأصبحت جميع القضايا الكاذبة غير مفهومة ولا معنى لها . لكننا نفهم مغزى القضية الكاذبة ، أو على الأقل ، نفهم ما تشير إليه من مغزى .

من هذا يتضح أن القضية بالرغم من أنها تقدم لنا « لوحة » إلا أن ثمة اختلافاً كبيراً بين اللوحة هنا واللوحة التى يقدمها لنا الفنان فى « صورة » أو « لحن » مثلا . فكل عنصر من عناصر الصورة يشير إلى معنى أو دلالة بل يعنى شيئاً ما ويدل على شىء ما . وكل جزء من أجزاء اللحن يقابله جملة موسيقية ذات دلالة . أما اللوحة التى تقدمها القضية عند وتجنشتين فلا تقابل شيئاً أو لا تدل على شىء . لأننا لو أدخلنا فيها معايير الدلالة والمعنى والحكم لفقدت وجودها المنطقى ، وسقطت فى عالم الواقع الذى ينظر إليه المناطقة الذريون والوضعيون على أنه العدو اللدود . وقد أراد أصحابنا أن يجنبوا القضية هذا « السقوط » .

يقول وتجنشتين ما معناه إن الأسماء لها معنى ولكن لا مغزى لها ، أما القضايا فتحمل مغزى ولكن لا معنى لها . لكننا رأينا المعنى الذى يشير إليه الاسم ، فهذا المعنى هو الموضوع أو الشىء كما يفهمه هو . أما مغزى القضية فهو ليس شيئاً آخر غير واقعها اللفظى . إن القضية كما يفهمها وتجنشتين لا تعبر عن واقع خارجى ، ولا تعبر عن موقف ، إنها تصف

(١) Tractus : 4. o24

موقفاً فقط : « القضية لا تسمى موقفاً ، إنها لا تشير إلى موقف ، بل تصف الموقف فقط »(١) . والموقف هنا ليس هو الموقف الكائن القائم بالفعل ، بل هو الموقف الممكن فقط : « القضيـــة لا تحتوى حالياً وبالفعل على مغزاها ، إنها تتضمن فقط إمكانية التعبير عن هذا المغزى »(٢) .

أما اللوحة اللفظية التى تقدمها القضية فتصور فقط التقاء الوقائع (بالمعنى الذى شرحناه لهذه الكلمة فى الفقرات السابقة) الموجبة بالوقائع السالبة ، مع ملاحظة أن هذه الوقائع السالبة ليست - كما كان يقول المنطق القديم - « معدولات » بل هى « محصلات » سلبية . وقد رأينا كذلك أن السوالب عند رسل بنوع خاص ليست «معدولات» بل هى محصلات فى صيغة السلب ومجموع المحصلات الموجبة والسالبة اللفظية هو ما يمثل الواقع Reality كما يفهمه وتجنشتين . ولهذا يقول : « مجموع الحالات فى وجودها وعدم وجودها هو الواقع »(٣) . ويقول أيضاً « تفترض القضية الموجبة بالضرورة وجود القضية السالبة والعكس صحيح »(٤) . ومعنى هذا أن كل قضيه لها قطبان . قطب موجب يمثل إمكانية صدقها ، وقطب سالب يمثل إمكانية كذبها . وهذا هو ما يعبر عنه وتجنشتين بواقع القضية . ومن الطبيعى أن يضم الواقع اللفظى للقضية القطب الموجب والسالب فى وقت واحد ، لأننا هنا فى عالم الممكن اللفظى لا نتعداه . ولهذا يقول وتجنشتين ما معناه إن كل قضيه دالة للصدق والكذب معا .

واقع القضيه عند وتجنشتين واقع حركى ، ملىء بالحركة : حركة الأسهم

---

(١) Tractus : 3. 144 (1)

(٢) Tractus : 3, 13 (3)

(٣) Tractus : 2, o6

(٤) Tractus : 5, 5151 (3)

أو المؤشرات . فهذا السهم يتجه هذه الوجهه ، وذاك الآخر يسير فى نفس الاتجاه أو فى الاتجاه المضاد . وحصيلة هـذه الحركة (حركة الألفاظ) هى ما تقدمه لنا القضية من واقع . وهذا بخلاف هذا السكون ، والخلود ، الذى يسم عالم الموضوعات والأشياء . نحن هنا إذن فى عالم القضيه ، فى جو ملىء بالحركة .

بشرى إذن لهؤلاء الذين يؤمنون بالحركة والديالكتيك . فو تجنشتين يقول هو الآخر بالحركة والديالكتيك والديناميكيه والصيرورة !! مع فارق واحد فقط ـ وهو لعمرى فارق جوهرى ـ هو أن الحركة التى يعنيها و تجنشتين هى حركة الأسهم أو حركة الألفاظ بما تتضمنه من إمكانية توليد ألفاظ أخرى . أما الحركة التى يعنيها فلاسفه الديالكتيك ـ على اختلافهم ـ فهى حركة الوقائع الحقه ، وظواهر الوجود فى صراعها الدائم الذى لا ينقطع .

* * *

وصلنا فى بحثنا الآن إلى الحد الذى يهيؤنا أن نفهم ما يقصده المناطقه الوضعيون بعامه والذريون منهم بخاصه من دالة القضيه .

فنحن نعلم من شرحنا السابق أن القضايا عند أصحابنا تنقسم بوجه إلى قسمين : قضايا بسيطة كما يسميها وتجنشتين ، أو ذرية — كما يسميها رسل ، وقضايا مركبة أو كما يطلق عليها الإثنان قضايا جزئية . والقضية المركبة أو الجزيئية هى التى تتكون من قضيتين أو أكثر من القضايا البسيطة . لكن معظم القضايا عندهم قضايا مركبة ، وذلك لأن القضية البسيطة تمثل واقعة ذرية . ولما لم يكن شأن الواقعة الذرية أن تولد شيئاً لأن قوامها موضوع وصفة أو كيفية (بالمعنى الذى حددناه لهذه الكلمات سابقاً) أو موضوع وعلاقة ، فإن وصف الواقعة الذرية عن طريق الألفاظ لا يولد وصفاً آخر

لكن الحق أن كل قضية — مهما تراءت لنا على أنها بسيطة ـ فهى مركبة . وبالتالى لابد أن نقوم بتحليلها إلى ما تتضمنه من قضايا بسيطة . يقول وتجنشتين : « القضية — أية قضية — دالة للصدق truth-Function لقضايا بسيطة » .

والقضية التى من الممكن أن تنحل إلى قضايا بسيطة ترتبط عناصرها بألفاظ بنائية مثل : واو العطف ، إذا ، لكن . . . الخ . مثال ذلك القضية ا تقول) : « محمد وأحمد فى الحجرة » ، هذه القضية من الممكن أن تنحل إلى القضيتين ب ، حـ « محمد فى الحجرة » و « أحمد فى الحجرة » . فصدق القضية الأولى (ا) يتوقف إذن على صدق القضيتين ب ، حـ . هذه الألفاظ البنائية هى ما يطلق عليها وتجنشتين ورســل اسم الثوابت Constants .

ولكن حذار أن تكون فريسة وهم !! فهذه الثوابت هى التى تربط ألفاظ الجملة . ومن هنا فإنها تؤدى وظيفة هامة ، لأننا عن طريقها نستطيع أن نحلل القضايا المركبة إلى بسيطة . ولكن خطورتها — عند أصحابنا — أن الذهن يتجه بطبيعتها عن طريقها إلى ضرب الأمثال . فهو لن يفهم حرف العطف « و » مثلا إلا إذا ضرب مثالا . ولا بد أن يكون هذا المثال مشتقاً من الواقع . وهنا مكمن الخطر . لأن القضية بهذا ستسقط فى عالم الواقع وتترك العالم اللفظى الذى يمثل وجودها المنطقى . ولهذا نجد وتجنشتين يقول بصراحة فى الرسالة : « فكرتى الرئيسية هى أن الثوابت المنطقية ليست تصورية (١) My fundemental idea is that the 'logical Constants are mot represenlatives".

---

(١) Tractus : 4. o312 (2)

ومعنى هذا أنه لا يريدنا على أن نفهم أن « الثوابت » تمثل أو تصور شيئاً مما يجرى فى الواقع الحى . وذلك لأن الثوابت تدفعنا بطبيعتها غير المدلة إلى أن نفهم معناها ومدلولها عن طريق ضرب الأمثال من الواقع لكن هذا التحذير الذى ألقاه وتجنشتين فى وجوهنا بلغة المهدد المنذر ، من شأنه أن يردنا إلى صوابنا حتى نفهم ما يريد ١١.

وفى هذا المعنى نفسه يقول رسل : إن اللغة التى استخدمت فى كتاب أصول الرياضيات لغة ذات سياق Syntax ، ولكنها بدون مفردات Vocabulary » (فلسفة الذرية المنطقية ، الطبعة السابقة) ومعنى ذلك أن هذه اللغة ليست وجودية أو ليست شيئية ، بل — مادامت لغة ذات سياق فقط — فإنها هى اللغة التى يجب استخدامها فى « الوجود المنطقى » أو — والمعنى واحد — فى الوجود الرياضى ».

وهناك فى اللغة ألفاظ أخرى بنائية من حيث أنها تربط أجزاء الجملة ، ولكنها ليست ثوابت بالمعنى الذى يريده المناطقة الذريون . أى أنها ليست دوال صدق مثال ذلك « لأن » (التى تدل على السببية) ، مثل قولنا « رسب محمد لأنه لم يستذكر دروسه » . فهذه القضية لا يمكن أن تنحل إلى قضيتين مثل : « رسب محمد » و « محمد لم يستذكر دروسه » لأنه لا رابطة علية أكيدة بين الرسوب وعدم الاستذكار ، ولأن الرابطة العلية فى مختلف صورها عند المناطقة الوضعيين ليست أكيدة . وبالتالى ، فإن لفظة « لأن » ليست لفظة بنائية دالة للصدق .

وهناك فى اللغة ألفاظ تستخدم فى القضايا وتدل على السلب مثل : ليس ، لا . فما موقفنا منها ؟ هل نعد هذه الألفاظ دوالا للصدق فى القضية ؟ الجواب بالإيجاب .

وذلك لأن لفظه « ليس » وإن كانت لا تربط قضية بقضية أخرى ، إلا أنها تمثل حالة تحد من صدق القضيه . فإذا رمزنا للقضيه المركبة التى أمامنا بالرمز (ق) وافترضنا أنها صادقه ، ثم حللناها إلى قضايا أبسط منها فقد نصل عن طريق التحليل إلى اكتشاف أن بعض أجزاء التحليل ليس مما تنطبق عليه القضيه (ق) ككل ، أى فى مجموعها . حينئذ سنقول إن (ق) كاذبة ، وسنسلب الصدق عنها هكذا (~ ق) . مع ملاحظه أن العلامه (~) تشير إلى السلب . ووضعنا هذه العلامه قبل ق ، يعنى أن القضيه كلها أصبحت كاذبة . فالسلب هنا ليس سلباً للعنصر أو للجزء الذى اكتشفنا عن طريق التحليل أنه يكذب القضية ، بل هو سلب للقضية كلها . ولهذا نجد وتجنشتين يقول : « ليس هناك شئ فى الواقع يقابل الرمز (~) »(١) . والذى يقصده هنا طبعاً من الواقع أنه الواقع المنطق اللفظى للقضية ، على نحو ماشرحنا ذلك سابقا . أعنى ـ بوضوح ـ أنه لا يقصد بالواقع هنا الطبيعة الخارجية ـ فليس عند المناطقة الذريين واقع بهذا المعنى ، وليس عندهم طبيعة خارجية . أما معنى العبارة السابقة فهو ماذكرناه قبلها وهو أن اكتشافنا عن طريق التحليل لعنصر من العناصر أو لواقعة من الوقائع (بالمعنى المنطق لكلمة وقائع) لا تصدق عليه أو عليها القضية ق ، فإن هذا لن يؤدى فقط إلى رفضنا لهذا العنصر أو لهذه الواقعة ، بل سيكون بمثابة الحكم بكذب القضية كلها . ولهذا فإن الرمز (~) يمثل حالة توقف تصديقنا بالقضية ق أو توقفه عند حد .

ومن أجل هذا فإن القضية السالبة لامغزى لها عند وتجنشتين . وذلك لأنه لو كان لها مغزى أو معنى لكان من الممكن أن تنحل إلى قضايا أبسط منها . ولكننا لا نستطيع ذلك بإزائها لأنها مجرد حالة تحد من صدق

---

(١) Tractus : 4. o621 (1)

القضية . ولو كان للقضية السالبة معنى لكان سلب السلب (~ ~) ليس معناه الإيجاب ، كما ينبغى علينا أن نفهمه ، بل لأدى معناه فى القضية (~ ~ ق) إلى معنى مغاير تماماً للمغزى الذى تشير إليه القضية « ق » ، إلى معنى بعيد كل البعد عن معناها الأول .

وأقوال وتجنشتين فى السلب والقضية السالبة لا تختلف عن أقوال برتراند رسل فى الصنف السالب وهو الصنف الذى يكون عضواً فى الدائرة التى تكونه .

ثم القضايا الكلية ما موقفنا منها ؟

هل نستطيع أن نحلل القضية المسبوقة بكلمة «كل» إلى قضايا بسيطة ، ونكون فى الوقت نفسه على ثقة من أن «كل» تشير إلى دالة صدق للقضية ؟ إجابة وتجنشتين على هذا السؤال بالنفى .

فالقضية التى تقول «كل الأشخاص فى الحجرة ينظرون إلى شاشة التليفزيون » لا تدل فقط — فى مغزاها المنطقى — على مجموعة قضايا جزئية . إنها لا تساوى تماماً القضايا الآتية : « س فى الحجرة وينظر إلى شاشة التليفزيون » و « ص فى الحجرة وينظر إلى شاشة التليفزيون » و «م فى الحجرة وينظر إلى شاشة التليفزيون» إن القضية الكلية التى تدخل فئة فى فئة لا تصبح قضية صادقة بمجرد تحويلها إلى قضايا من النوع الذى يدخل فردا فى فئة ، بل لا بد لنا من قضية أخرى نقرر فيها ما يلى : « س ، ص ، م هم كل الأشخاص الموجودون فى الحجرة » . وبدون هذه القضية المضافة ، لن تصبح للقضايا الجزئية التى أدخلنا فيها فرداً فى الفئة أية قيمة . ومعنى هذا أن مجرد عثورى على « فرد » من أفراد الفئة الكلية ، أى الفئة التى تقوم على إدخال فئة فى فئة ، لا يكون دليلا فى حد ذاته على صدق هذه

القضية . بل لا بد أن أضيف قضية أخرى تقول إن هـــذا الفرد هو كل أفراد هذه الفئة (وذلك فى حالة الفئة ذات العضو الواحد) . أو إذا كانت الفئة مشتملة على أفراد كثيرين ، فلا بد أولا أن أتحقق فى عدد من القضايا الجزئية ـ من أن كل فرد من هذه الأفراد داخل فى هذه الفئة وأنه متصف بالصفة التى قررتها القضية الكلية بالنسبة إلى كل أفرادها . لكن هذا لا يكفى للتأكد من صدق القضية الكلية . إذ لا بد لى من أن أضيف إلى سلسلة القضايا الجزئية السابقة قضية كلية أخرى أقرر فيها أن فلاناً ، وفلاناً ، وفلاناً هم كل الأشخاص الذين يمثلون الفئة الأولى .

هـــذه القضية المضافة التى أقرر فيها أن فلاناً وفلاناً وفلاناً هم كل الأشخاص الذين يمثلون الفئة الكلية (عضوية الفئة فى فئة) هامة جداً بالنسبة إلى المناطقة الذريين . وأهميتها قائمة فى نقد الأساس أو المبدأ الذى يقوم عليه الاستقراء . إنها تظهرنا . كما يقول رسل فى فلسفة الذرية المنطقية (ص ٣٤٣) على أننا لا نستطيع أن ننتقل من تصفح الحالات الجزئية إلى استنباط القانون الكلى الذى يحكمها إلا بعد أن نتأكد ـ فى قضية كلية جديدة ـ من أن الحالات الجزئية التى تصفحناها (مهما كانت ضخامة عددها ، بل ومهما كانت تمثل حالات الاستقراء التام لا حالات الاستقراء الناقص فقط) هى كل الحالات المطلوب منا تصفحها ليثبت أمامنا صدق القانون العلمى أو صدق القضية الكلية .

وهذا هو الذى حدا ببرتراند رسول إلى ضرورة افتراض وجود «وقائع عامة» بالإضافة إلى الوقائع الجزئية . فهو يقول : «سيكون من الخطأ جداً أن تفترض أن بوسعك وصف العالم عن طريق الاستعانة بالوقائع الجزئية فقط . . . . إنك لن تأمل فى الحصول على وصف تام للعالم بدون القول بوقائع عامة إلى جانب الوقائع الجزئية» (١) . ورسل فى هذه

---

(١) فلسفة الذرية المنطقية ، ص ٣٠٣

النقطة بالذات قد اختلف مع وتجنشتين الذى رأى أنه لا ضرورة لافتراض هذه الوقائع العامة، لأن التحليل المنطقى لا بد أن يستمر إلى غايته حتى نلتقى بالموضوعات أو الأشياء الذرية (بالمعنى الذى حددناه لهذه الكلمات سابقاً)، ولسبب آخر أيضاً، هو أننا لسنا بحاجة إلى وصف تام للعالم بل لا بد أن يكون وصفنا له ناقصا. لكن إذا فرضنا جدلا أننا حصلنا على قائمة جميع القضايا البسيطة فى العالم، وهى القضايا التى تعبر عن وصف جميع الوقائع البسيطة التى يشتمل عليها فسيكون لدينا حينذاك وصف تام للعالم: «إذا حصلنا على قائمة بكل القضايا البسيطة الصادقة، فإن وصفنا للعالم حينذاك سيكون وصفاً تاماً»(١).

لكن وتجنشتين يرى أنه لما كانت القضية المضافه التى أقرر فيها أن فلاناً وفلاناً هم كل الأشخاص الذين يمثلون الفئة الكليه تنحل ـ عن طريق التحليل المنطقى ـ إلى قضايا جزئيه تشير الى موضوعات، فإن هذا يؤدى فى النهاية إلى أن صدق القضية الكلية الأولى (عضوية الفئة فى فئة) معناه إمكانية تحويلها إلى مجموعة من القضايا الجزئية التى تتناول موضوعات ذرية جزئية. لكن هذا لا يعنى مطلقاً أن صدق القضية الكلية «كل الأشخاص الموجودون فى الحجرة ينظرون إلى شاشة التلفزيون» معلق بعثورنا على شخص معين فى الحجرة وينظر إلى شاشة التلفزيون ـ وذلك لأن «الشخص» يمثل مركبا موضوعا ذريا بسيطا. إن «سقراط» ليس «موضوعا» بسيطا عند وتجنشتين. إنه مجموعة من الموضوعات، كل موضوع معبر عنه فى حالة وصفيه. إنه فيلسوف، إنه ضخم الجثة، لقد شرب السم، لقد كان يمشى فى الأسواق ... الخ. ولهذا فإن وتجنشتين يريد

(١) Tractus: 4. 26

منا ليس فقط أن نقر رهذه القضية المضافة التى تقرر إن فلاناً وفلاناً وفلاناً هم كل الأشخاص الموجودون فى الحجرة وينظرون إلى شاشة التلفزيون بل يريد منا أن نصل فى تحليلنا لهذه القضية المضافة ، أو للقضية الكلية الأصلية ، إلى هذه الموضوعات المنطقية الحقيقية ، فى رأيه هو .

المهم أن نلاحظ أن القضايا الكلية عند المناطقة الذريين لا تقرر وجوداً ولا شأن لها بالحديث عن وجود الموجودات . وهذا كلام لا ينسحب كذلك على وجود الموجودات الجزئية المفردة أو المشخصة التى تنحل إليها الفئة أو الكلى . ومعنى ذلك أن القضايا الكلية لا تقرر وجوداً قبل التحليل المنطقى وبعده . اللهم إلا إذا وصلنا فى تحليلنا للحدود الكلية التى تشتمل عليها إلى هذه الموضوعات الخيالية الوهمية البسيطة التى يصرون إصراراً على أن يستمر التحليل المنطقى حتى يصل إليها .

ولا يخفى على القارى أن فى هذا المبدأ هدما لكل القضايا التى كان يقول عنها المنطق القديم أنها « أولية » وأن التصديق بها ضرورى وأنها مقدمات غير ذات وسط ، وهى كل قضايا البرهان (انظر منطق البرهان للمؤلف) مثل الكل أكبر من الجزء ، الشيئان المساويان لثالث متساويان . . . الخ . ولا يخفى عليه كذلك أن فيه هدما لكل قوانين الاستدلال ، ولكل المبادىء الرياضية ، ولكل قوانين الطبيعة ، وأخيراً وليس آخرا ، لكل القضايا الفلسفية التى تتصل بالوجود الكلى وبالحياة ككل وبالله تعالى : وذلك لأن كل هذه الموضوعات مركبات وليست بسائط .

(٢٤)

يقسم وتجنشتين القضايا إلى ثلاثة أنواع :

قضايا صادقة دائماً . وقضايا كاذبة دائماً . وقضايا تحتمل الصدق

بالكذب . والقضايا الأولى هي القضايا الضرورية : قضايا المنطق والرياضات وهي القضايا التي يدعوها وتجنشتين بقضايا تحصل الحاصل tautologies . فالقضايا المنطقية التي تقول : إما أن تكون السماء ممطرة أو غير ممطرة ، قضية تحصيل حاصل . وذلك لأنها لاتخبرني عن شيء مما يحدث في الواقع ، لأنني لا ألتقي في الواقع إلا بوجود السماء ممطرة أو بوجودها غير ممطرة . ولكني لا ألتقي مطلقاً « بكون » السماء إما ممطرة أو غير ممطرة . فهذا « كون » منطقي لا علاقة له بأمور الوجود . وهو لهذا صادق دائماً . وذلك لأن هذه القضية قد جمعت كل الاحتمالات الممكنة التي من الممكن أن ألتقي بأحدها ، ولكني لن ألتقي بها مجتمعة في الواقع . فباب الصدق في مثل هذه القضايا مفتوح على مصراعيه . ولهذا فإن وجودها — أو بمعنى أدق — فإن « كونها » مستقل عن الواقع . وقضايا العلوم الرياضية قضايا تحصيل حاصل كذلك . وذلك لأنها لا تضيف جديداً إلى ما عندي . إن القضية ٢ + ٢ = ٤ لا تضيف جديداً إلى ما عندي . لأن ما بعد علامة التساوي وهو النتيجة ليس شيئاً آخر إلا ماقبلها . ولهذا السبب فإنها قضية تكرارية أكرر فيها نفسي ، أحصّل ما كنت قد حصّلته من قبل . ولسبب آخر أيضاً وهو أن علماء الرياضة يبدأون علومهم من مصادرات وتعريفات يضعونها وضعاً ، في حرية تامة غير مشروطه ، وكل ما يصلون إليه من نتائج بعد هذا يكون متضمناً في هذه المصادرات والتعريفات التي بدأوا منها. هذا فضلا عن أن قضايا المنطق والرياضة قضايا رمزية ، تستخدم الرموز في صيغتها . والرموز متغيرات (في مقابل الثوابت) . والمتغيرات لا تشير إلى شيء محدد في الواقع . فإذا قلت : ا ع ب ، بمعنى أن ا لها علاقة ع بـ ب ، فهذه قضية منطقية رياضية لأن بوسعك أن تجعل الرمزين ا ، ب ، وكذلك العلاقة ع التي بينهما تقابل أي شيء في الواقع وأية علاقة تريد .

والقضايا الكاذبة دائماً هى القضايا المتناقضة . وذلك مثل قولى : «السماء ممطرة وغير ممطرة» . فإن هذه القضية تقرير لواقع كاذب متناقض . لأن الواقع لا يمكن أن يجمع فى آن واحد بين وجود السماء الممطرة ووجودها غير الممطر .

أما القضايا الصادقة الكاذبة فهى تلك التى تصف وقائع تجريبية . وتكون هذه القضايا صادقة إذا كانت الحقيقة التى تقررها تطابق الواقع ، وكاذبة إذا كانت الحقيقة التى تقررها لا تطابق الواقع . وهذه القضايا دوال منطقية لقضايا أخرى . علينا أن نحللها تحليلا منطقياً لنتبين صدقها أو كذبها .

ولن نتناول هذا النوع الأخير من القضايا الآن . أما القضايا الكاذبة فأمرها مفروغ منه لأنها متناقضات . وسنوجه أنظارنا الآن إلى قضايا تحصيل الحاصل ، وللقسم الثانى منها وهى قضايا الرياضيات . أما القسم الأول منها وهو القضايا المنطقية ففى كل ما كتبناه من أول الكتاب رد على اعتبارها قضايا تحصيل حاصل من جانب المناطقة الذريين . وذلك لأن علم المنطق من وجهة نظرنا هو علم البحث فى الحقيقة ، وليس علم البحث فى تحصيل الحاصل . نقول إننا سنوجه همنا الآن إلى مناقشة المناطقة الذريين فى قولهم بأن قضايا الرياضيات كلها تحصيل حاصل . وسيجرنا مناقشة قولهم هذا إلى البحث فى أمرين : أولا — الحرية غير المشروطة التى يتمتع بها علماء الرياضة ، وثانياً — أساس اليقين فى قضايا الرياضيات .

وقد عرضنا سابقاً لمناقشة المسألة الأولى وذلك عندما عالجنا تصور علماء الرياضة للنقطة الرياضية وللامتناهى وللمتصل ، وفرقنا فى هذا الصدد بين الوهم والخيال . ثم ناقشنا نظرة رسل فى العدد وقد مناضدها نظرة أخرى . ولكن الأمر بحاجة إلى إضافات أخرى .

فنقول أولا إن هذه النظرة إلى الرياضيات ليست خاصة بالمناطقة الوضعيين الذريين وحدهم . بل سبقهم إليها « بونكارية » H. Poincaré في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، حين ذهب إلى أن الحقائق الرياضية كلها ليست إلا تعريفات مقنعة définitions deguisées[١] ، نصطلح عليها اصطلاحا ، ولنا مطلق الحرية في فرضها والتواضع عليها لأنها في نهاية الأمر ليست إلا « مواضعات » Conventions . وبونكاريه في هذا إنما كان يمثل مذهب الإسمية العلمية Nominalisme Scientifique[٢] . وفي هذا الاتجاه نفسه سار المناطقة الذريون والوضعيون .

لكن هذه المنظرة ، كما يلاحظ إدوار لي روا Eduoard Le Roy لاتفيدنا إلا في بيان الدقة التي تتصف بها الرياضيات في أحكامها . يقول لي روا[٣]: « إذا أردنا أن نتبع وصف الخطوات التي يمر بها العالم الرياضي في تفكيره ، فكثيراً مانسمع أنه يبدأ من بعض الأفكار التي ينشؤها إنشاء وتكون من خلقه هو ، ثم يقوم بعد ذلك بتحليلها . أي أنه يقدم أول الأمر مجموعة من التعريفات التي تولد موضوعاتها من تلقاء نفسها ، وتكون مترابطة ومنسجمة ، ولا يشترط في هذا الترابط إلا عدم تناقضها بعضها مع البعض الآخر ، بحيث أن عالم الرياضة يستطيع أن يستخلص منها استخلاصا منطقيا النتائج التي تكون متضمنة فيها . ومن المؤكد أن هذا الوصف يطابق مايقوم به عالم الرياضة فعلا ، لأن هذا هو مايجعل الأفكار التي يقوم بدراستها أفكارا قاطعة ، خالية من الاضطراب والخلل . وعلى

(١) H. Poincaré : La science et l'hypothèse, Paris, Flammarion, p. 70

(٢) أنظر مقدمة في الفلسفة العامة للمؤلف .

(٣) Bulletin de la Société francaise de Philosphie, Janvier 1913 p. 26 et suiv.

ذلك ، فإذا أردنا أن نقتصر فقط على تفسير دقة النتائج التى تصل إليها الرياضيات ، فإن هذا الطابع المنطقى القائم على البدء بتعريفات أولية تواضعنا عليها ، واختارها العالم الرياضى اختيارا حرا هو خير ما نستطيع أن نهتم به فى هذا السبيل . ولكن هذا الطابع لا يظهرنا على كل مايشتمل عليه منهج الرياضيات . إذ لا يكفى أن نطلع على دقة الرياضيات ، بل علينا أن نعرف السبب الذى من أجله نشعر أمام الرياضيات بأنها علم مفيد ، وبأنها تقدم لنا شيئا ما ، وبأنها لا تنحل فقط إلى مجرد لعب بالرموز . . . إننا نعلم جميعاً أن فى استطاعة الإنسان أن يفكر تفكيرا سليما ، ويستمر فى تفكيره هذا مدة طويلة دون أن ينتهى تفكيره هذا إلى شىء مفيد . . . فهناك إذن وجه آخر أو خطوة أخرى من خطوات المنهج الرياضى علينا أن نبحثها ، وهى كيفية اختيار العالم الرياضى لأفكاره الأولى ، ونوع المشاكل التى تثيرها هذه الأفكار » انتهى كلام لى روا .

فالرياضيات إذن ليست تحصيل حاصل ، وإلا لنفضنا أيدينا منها . حقا ، إنها علم دقيق متماسك ، لكنها بالإضافة إلى هذا علم مفيد .

والحقائق الرياضية ليست متروكة لعالم الرياضيات ، يخلقها خلقا من وهمه . وقد رأينا مصداقا لهذا فى تحليلاتنا السابقة للنقطة الرياضية ، ولفكرة العدد ، وللامتناهى ، وللمتصل . وإذا نظرنا حتى إلى تلك الأفكار الرياضية التى تبدو أنها من نزوات علماء الرياضة ، مثل الأعداد اللامعقولة أو اللاعقلية irrationnels irrationnels ، نجد أنها ليست كذلك فى الحقيقة . إذ المعروف أن كل عدد من الأعداد الصحيحة يحتل مكانا محددا بالنسبة إلى وضعه فى خانة الآحاد ، أو العشرات أو المئات . . . الخ . وأن العدد ٩ مثلا هو آخر أعداد الآحاد ويليه العدد ١٠ الذى يعد أكبر عدد فى مجموعة الآحاد وأصغر عدد فى مجموعة العشرات ، وهكذا . وهكذا . الخ .

فلو فرضنا الآن أننا قد توصلنا إلى معرفة سلسلة الأعداد الصحيحة كلها ، وسلسلة الأعداد الكسرية أيضا ، ووضعنا كل هذه الأعداد فى خانة أو مجموعة خاصة بها ، فإن هذه الخانة ستكون مشتملة على حد أدنى وعلى حد أعلى ، شأنها فى ذلك شأن كل خانة أو مجموعة من مجموعات الأعداد . ولكن لابد أن نفترض ، إلى جانب هذه الخانة ، وجود خانة أخرى من الأعداد ، لانستطيع أن نعين فيها حدا أدنى وحدا أعلى ، مادامت الخانة الأولى تشتمل على جميع الأعداد المعروفة . وهذه الخانة الأخرى ستكون خانة الأعداد اللاعقلية .

والذى نريد أن نخلص إليه من هذا المثال ومن تحليلاتنا السابقة لبعض المفاهيم الرياضية أن هناك « وقائع رياضية faits mathématiques وليس من شك فى أن هذه الوقائع والتجربة الرياضية التى تدور فيها لهما مفهوم يغاير مانفهمه من هاتين الكلمتين فى المنهج التجريبى . لكنهما يعبران على أى حال عما نريد أن نقرره هنا ، وهو أن الأفكار الرياضية التى يختارها العالم الرياضى ليست خاضعة لهواه أو نزواته ، بل إنها تبدو أمامه وكأنه لاقبل له باختيار غيرها . وهى تفرض نفسها عليه فرضا فى نوع من الحتمية .

وهناك حقيقة علينا أن لا نغفل عنها عند حديثنا عن نشأة التفكير الرياضى ، فتاريخ الرياضيات يظهرنا على أن هذا العلم قد نشأ عند قدماء المصريين والبابليين والعبريين متأثرا بمطالب الحياة العملية ، وقائما على التفكير فى الوقائع المحسوسة . ثم اتجه ـ بعد هذه المرحله ـ عند اليونان إلى التجريد ، وكان لهذا التجريد الفضل كل الفضل فى تقدمه . لكن علينا أن نفهم هذا التجريد ، وعلينا كذلك أن لا نبالغ فيه .

يقول جاستون بشلار : « من السهل أن يقال دائماً إن العالم الرياضى يتحدث دون أن يدرى « ما » يتحدث عنه . لكن الواقع أنه يتعمد ألا يدرى أو ألا يعرف . إذ من واجبه أن يتحدث كما لو كان لا يعرف . فهو يقوم بعملية كبت لإدراكاته الحسية ، ويرتفع بالتجربة الحسية إلى مستوى عقلى معين »[١] .

ومعنى هذا أن التجريد الرياضى لا يعبر عن عملية واقعية ، بل يمثل منهجاً أو حيلة ، يلجأ إليها العالم الرياضى . ولهذا ، « فعندما ينشىء العالم الرياضى مصادرة من المصادرات ، يحرص على أن يبدو أنه لا يعبأ بالنتائج التى استفادها من العلم الذى ثبت فى عصره ، ولكن الحق أنه لا يقوم بافتراض أية مصادرة إلا إذا كانت متفقة مع الأشياء المعروفة »[٢].

ولكن نكون على ثقه من هذا علينا - كما يوصينا ليون برنشفيج[٣] - أن نصعد مجرى التاريخ . ولنأخذ على سبيل المثال علم الهندسة . فهذا العلم يقوم على دراسة الأشكال الهندسية « فى » المكان . حقاً إن المكان هنا ليس هذا المكان أو ذاك ، ولكنه ليس الخلاء على أى حال . حقاً ، إن المثلث الذى نتصوره فى علم الهندسة ليس هو شكل المثلث المتحقق مثلا فى قطعة من الخشب أو الصلصال أو المرسوم على السبورة أو القائم فى حوض من الزهور . ولكنه — من حيث أنه مثلث — يحصر بين أضلاعه مكاناً ما ، مكاناً مجرداً بهذا المعنى . وإقليدس قد تصور هذا المكان تصوراً معيناً ،

---

(١) G, Bachelard : Le Nouvel Esprit Scientifique, Paris, P. U. F., 1946, p. 32

(٢) نفس المرجع ؛ نفس الصفحة

(٣) L. Brunschvicg : Les Etapes de la philosophie mathématique, Paris, Alcan, 1912, (1 ère ed.)

بأن قال إنه سطح مستو . ولكن هذا التصور للمكان لم يهبط على إقليدس من السماء . بل جاء نتيجة لما قام به من ملاحظة ساذجة لحركات الأجسام أمامه ، أى أمام عينه المجردة . فرأى أنها تتحرك حركات منتظمة متصلة مطمئنة ، فاستنتج من ذلك أن المكان سطح مستو . لكن كان عليه بعد ذلك - وحسناً فعل - أن يقوم بعملية كبت لملاحظاته الحسية . وبالرغم من ذلك ، فقد ظلت هذه الملاحظات تؤثر فى هندسته كلها وظلت هندسته كلها تعكس هذه الملاحظات . ولا أدل على ذلك من أن فكرة «تطابق المثلثات» التى تلعب دوراً هائلا فى هندسة إقليدس كلها ، لا يمكن أن نتصورها إلا إذا أمكننا أن نتصور إمكان تحرك مثلث من مكانه وانتقاله إلى المكان الذى يحتله مثلث آخر ، دون أن يؤدى هذا الانتقال إلى إحداث أى تغيير فى المثلث الأول . الأمر الذى اتضح بعد ذلك بصورة قاطعة ، عندما قدم نيوتن ، بعد ثمانية عشر قرن تقريبا ، قوانين علم الحركة أو الميكانيكا كما تصوره هو ، فلاحظ العلماء التشابه بين هذه القوانين وبين تصور إقليدس للمكان . ونظرة واحدة إلى مصادرات إقليدس تقنعنا بهذا الرأى . فالمصادرة الأولى التى تقول : «يمكن رسم خط مستقيم بين أى نقطتين» ، لا يمكن أن نتصورها إلا إذا استحضرت أمام ذهنى صورة المكان ذى السطح المستوى وصورة الأجسام التى تتحرك فيه حركة منتظمة ، بلا قفزات . وكذلك الحال فى المصادرة الثانية التى تقول : «أى خط مستقيم محدود الطرفين يمكن امتداده امتدادا متصلا فى خط مستقيم» . وفى المصادرة الثالثة التى تقول : «يمكن لأية نقطة أن تكون مركزاً لدائرة . . . وهكذا وهكذا .

نشأة الرياضيات كلها تفسر على هذا النحو . ولذلك ، فعندما أخذ العلم الإنسانى فى التقدم ، وعندما أصبحت الفيزيقا فيزيقا ميكروسكوبية لا تقنع بملاحظة الأجسام بالعين المجردة ، أى «من الظاهر» فحسب ، ولا تكتفى بالزعم بأن المادة كتلة جامدة بل مجموعة من الذرات الكهربية ، كان لا بد

أن تكتشف الهندسات اللا إقليدية . يقول بشلار : « كان اكتشاف هذه الهندسات حوالى عام ١٨٣٠ أمراً لا مفر منه »(١) . وذلك لأن الجسم لم يعد ينظر إليه على أنه كتلة بل على أنه مجموعة من الإلكترونات . ولكى نحدد مكانه علينا أن نسلط عليه أشعة « الفوتون » . لكن تسليط الفوتون عليه يغير من مكانه ويغير من شكله . وهذا يعنى عدم إمكانية نقل جسم من مكان إلى آخر مع الاحتفاظ بشكله ، ولكنه يعنى أيضاً بطريقة غير مباشرة أن المكان لم يعد سطحاً مستوياً . وأن الخط الذى يرسمه جسم متحرك فى المكان ليس هو دائماً الخط المستوى ، بل الخط المنحنى الذى يكون مقعراً مرة (هندسة لوباشوفسكى) ومحدباً مرة أخرى (هندسة ريمان) . ولهذا رأى لوباشوفسكى أن المكان ليس سطحاً مستوياً بل هو على شكل السطح الداخلى للأسطوانة ، ورأى ريمان أنه على شكل السطح الخارجى للكرة .

يقول مونتاجيو Montague (أحد فلاسفة الواقعية الجديدة فى أمريكا) فى هذا المعنى : « إن الحرية التى كانت للوباشوفسكى وريمان فى خلق هندسيتهما اللا إقليدية لم تكن بأكثر من حرية كولمبس فى خلقه أمريكا »(٢) ويقول أيضاً إنهما شبيهان بباحث المناجم أو المنقب الجيلوجى الذى يكتشف عروق الذهب فى المنجم . فهو لم يخلق هذه العروق ، وما كان له أن يخلقها ، بل يختارها من بين الطبقات الأرضية المنبثة فيها ، إنه يلتقى بها ، إنها هى التى تلاقيه .

هذا التعاون الوثيق بين الطبيعة (الفزياء) والرياضيات كيف ننكره

---

(١) بشلار : نفس المرجع السابق ، ص ٢١

(٢) W. P. Montague : The Ways of Knowing, London G. Allen, New York The Macmillan Com, 4 th ed. 1953. p. 125

وندعى أن الرياضيات قائمة على مجموعة من المصادرات افترضها العالم الرياضى افتراضاً فى حرية كاملة ؟ العلوم الرياضية أصبحت لا تقال إلا إذا كان اسمها مقترنا بالعلوم الفزيائية ، فتكتب هكذا : العلوم الرياضية ـ الفزيائية ، أو العلوم الفزيائية ـ الرياضية . يقول بشلار : « عندما نعرف كيف تسنى للتفكير الرياضى الحديث أن يترك وراء ظهره العلم البدائى الذى كان يعتمد فقط على المقاييس المكانية ، وكيف أصبح العـــلم علماً « بالعلاقات » التى تتكاثر يوما بعد آخر ، سيكون فى وسعنا أن نهتدى إلى الصلات القائمة بين الفيزياء الرياضية وبين الموضوعية ، تلك الصلات التى تتزايد كل يوم . والعقل لا يستطيع أن يتعمق نفسه إلا إذا تأمل موضوعه فبدلا من أن نتتبع الفيلسوف الميتافيزيقى الذى يقفل على نفسه باب صومعته ، نستطيع أن نجد منذ الآن ما يغرينا بتتبع العالم الرياضى الذى يدخل المعمل الطبيعى . وسيكتب قريباً على باب معمل الطبيعة والكيمياء هذه الحكمة الأفلاطونية : « من لم يكن عالماً فى الهندسة فلا يدخل علينا » (١) .

وإذا كان هذا هو الحل الذى يقدمه لنا تاريخ الرياضيات وتطورها معاً فلم نتركه ونقدم كلاماً آخر ؟ يقول برنشفيج : « إننى أعتقد أن الفلسفة الرياضية ليس من واجبها أن تمتد بالصورة الشكلية للاستدلال إلى ما وراء الحدود التى وقف عندها العلم التجريبى الوضعى ، كما لو كان عليها أن تجعل الحقيقة حبيسة إطار من المنطق الشكلى المصطنع . إذ بدلا من أن نعزل العلم عن الواقع على هذا النحو ، علينا — على العكس من ذلك — أن نصل إلى النقطة التى تبين لنا الالتقاء الأول للعقل مع الأشياء . بهذا نصعد مجرى التاريخ ، حتى نصل إلى النقطة التى نستطيع منها الكشف عن

---

(١) بشلار : المرجع السابق ، ص ١٦٦ — ١٦٧

أصول الحقيقة الحسابية والهندسية . إن الفلسفة ليس من واجبها أن تكتشف لنا حلا جديداً للحقيقة ، بل عليها فقط أن تكتشف الحل الذى اهتدت إليه الإنسانية فى الواقع »(١) .

أضف إلى هذا أن موضوع الرياضيات — كما نعلم — هو الكم بنوعيه: الكم المتصل (الأشكال الهندسية فى المكان) والكم المنفصل (الأعداد الحسابية) . لكن البحث فى المكان لم يعد بحثا فى مكان مجرد ، بل أصبح بحثا فى المكان — الزمانى . وفكرة « المجال » التى تقوم عليها الكهربية المغناطيسية تهدف إلى الاستغناء عن البحث المجرد فى المكان وفى الزمان ، أى أنها تهدف إلى الاستغناء عن البحث فى المكان والزمان فى معنييهما المجرد أو الرياضى الخالص ، وتريد — على العكس من ذلك — أن تربط بينهما على نحو وثيق ، على نحو ما أثبت ذلك مينكوفسكى Minkovshi . « أما هذا النظام من العلاقات ، فليس نظاما صوريا خالصا ، يكون من حق الرياضيات وحدها أن تحدده لنا تحديداً مجرداً فريداً ذا وجه واحد . بل سيكون المعول فى تحديده الاهتداء إلى مجموعة الظروف التى يستطيع الإنسان فيها أن يقيس الظواهر الطبيعية قياسا موضوعيا ثابتا ، متجها دائما نحو الشىء موضوع القياس ، وتحت ضغط التجارب التى يجريها فى المعمل »(٢) .

وفى هذا المعنى أيضا ، يقول مارفن Marirn (أحد فلاسفة الواقعية الجديدة) : « إننا نعلم الآن أننا لا نستطيع أن نستلخص طبيعة المكان والزمان من الرياضيات البحتة فقط ، بل علينا أن نستخلصها فى جزء

---

(١) برنشفيج : مراحل الفلسفة الرياضية ، باريس ١٩١٢ ، ص ٤٩٢

(٢) Brunschvicg : L'expérience humaine et la causelité physjque, Paris, Alcan, 1920, p. 53

كبير منها — استخلاصا تجريبيا استقرائيا كما نستخلص طبيعة الضوء والكهرباء »[١] .

* * *

قد كنا قلنا فى صدر هذه الفقرة أن مناقشة المناطقة الذريين فى قولهم بأن قضايا الرياضيات تحصيل حاصل سيجرنا إلى البحث فى أمرين : أولا فى الحرية غير المشروطة التى يتمتع بها علماء الرياضة فى فرض ما يشاءون من مصادرات وتعريفات ، وثانيا فى أساس اليقين الرياضى . وها نحن قد انتهينا من البحث الأول . وبقى علينا أن ننظر فى البحث الثانى ، ونقول حوله كلمة أو كلمتين .

ذهب المناطقة الوضعيون إلى أن القضايا الرياضية — المنطقية توصف بأنها يقينية لأنها قضايا تحليلية ، أكتفى فيها بتحليل المصادرات والتعريفات التى بدأت منها ، أى أننى أكتفى بـ « فض » هذه المصادرات ، ولا أقدم بهذا أى جديد لأننى لا أفعل شيئا إلا أننى أكرر نفسى وأكرر المقدمات التى بدأت منها فى صورة جديدة . فمعادلات الجمع البسيطة مثل ٥+٧=١٢ مثلا ، يقينية لأن الطرف الأول للمعادلة هو ٥ + ٧ هو نفسه الطرف الآخر أى النتيجة : ١٢

وإنى لأهيب هنا بكل المشتغلين بالدراسات الفلسفية أن يعدلوا عن وصف القضايا الرياضيه بأنها تحليليه . إذ أنها ليست كذلك .

فأمامنا أولا كانط وصفها بأنها « تركيبية أولية » . فهى أولا أولية من ناحية أنها لا تستمد يقينها من التجربة أو الواقع ، أى أنها لا تقوم على

---

(١) The New-Realism : Cooperative Studies in Philosophy, U. S. A. 1912, p. 85

مبدأ المطابقة للواقع ، بل تستند إلى مبدأ آخر هو أنها متطابقة مع نفسها . وهذه النظرة هي بعينها نظرة اسبينوزا إليها حين وصفها بأنها الحقيقة التي تحمل معها دليل صدقها Verum index sui . لكن ما يهمنا هنا بصفة خاصة هو وصف كانط للقضايا الرياضية بأنها تركيبيه ، أى أنها ليست تحليلية . وذلك راجع إلى أن كانط رأى أن النتيجة فى الأحكام الرياضية (والمناطقة الوضعيون لن يوافقوا من ناحية المبدأ على وصف القضايا الرياضية بأنها أحكام وسيفضلون بطبيعة الحال الحديث عنها باعتبارها قضايا فقط ، وذلك لأن القضية عندهم — خلافاً لما هو معروف — لا تحمل حكما أو قضاء وأنها ليس مقضياً فيها بأمر) . ليست متضمنة فى المقدمات ، أو بعبارة أخرى رأى أن المحمول ليس متضمناً فى الموضوع ، أو بعبارة ثالثه ، رأى أن طرفى المعادلة الرياضية (مثل معادلة الجمع البسيطة ٧ + ٥ = ١٢) ليس فيهما أى تكرار . وذلك لأن التفكير فى وحدات عددها ١٢ لا يمكن أن يقال عنه إنه مجرد تكرار للتفكير فى وحدات عددها ٧ ووحدات أخرى عددها ٥ ولا أدل على هذا من أن تفكيرنا فى الوحدات التى عددها ١٢ كنتيجة لجمع ٧ + ٥ يختلف عن تفكيرنا فى هذه الوحدات عينها كنتيجة لجمع ١١ + ١ أو لجمع ١٠ + ٢ . . . الخ . وشبيه بالأحكام الحسابية الأحكام الهندسية ، فالقضيه القائلة بأن « أقصر خط يصل بين نقطتين هو الخط المستقيم » هذه القضية ليست تحليليه بل تركيبيه . وذلك لأننا أمام صفتين مختلفتين تماماً : صفة كمية وهى « أقصر خط » وصفة أخرى كيفية وهى « الخط المستقيم »[1] . وليس من المعقول أن تكون استقامة خط من الخطوط (وهى صفة كيفيه) متضمنة فى كون

---

(١) Emile Boutroux : La philosophie de Kant, Paris, Vrln,. 1926, p. 24 .

هذا الخط قصيراً أو طويلا (وهى صفة كمية) وهذا معناه أن هذا الحكم تركيبى .

وكانط هنا قد وضع أصبعه على حل حقيق لمشكلة اليقين فى العلوم الرياضية كلها . ونظرة واحدة إلى حكمه على القضايا الرياضيه بأنها تركيبية بالرغم من أنها أوليه تقنعنا بفساد هـذا التقسيم الذى قدمه لنا المناطقة الوضعيون وقسموا فيه القضايا إلى تركيبيه وتحليلية إعتماداً على أن الأولى تستند إلى التجربة والواقع وأن الثانيه ليست كذلك . فالأحكام الرياضيه عند كانط لا تستند فى يقينها إلى معيار التجربة والواقع ، ولكنها بالرغم من ذلك تركيبية . كما أن الأحكام التجريبية عنده (القوانين العلميه)بالرغم من استنادها فى يقينها إلى معيار التجربة والواقع ، إلا أنها بالرغم من ذلك أوليه أى عقليه .

والأمر شبيه بهذا فى القضايا المنطقية . فقد نظر المناطقة الوضعيون إليها على أنها « تحليلية » وما هى كذلك . لأنها — كالقضايا الرياضيه — تركيبيه وليست تحليلية . هى تركيبيه لأن القضية هى الحكم . والحكم هو الإسناد . والإسناد تركيب . مع ملاحظة أن هذا الإسناد أو ذلك التركيب يتمان فى الوجود المنطق للقضايا المستقل عن معيار المطابقة مع الواقع . والقضية المنطقيه مفهومة على هذا النحو ، أى على أنها حكم ، مرتبطة تمام الارتباط بفهمنا السابق للألفاظ ، لا على أنها حروف ، بل على أنها كلمات تشير إلى معنى ، مضبوطة أواخرها بحركات الإعراب ، لها « مادة » محددة يكشف عنها فى قواميس اللغه ، ومضروب حول معناها حصار أو « نطاق » هو الأصل فى كلمتى النطق والمنطق .

لكن كانط بالرغم من اهتدائه إلى أبعاد المشكلة كلها ، إلا أنه لم يقل لنا — فيما يتصل بالأحكام الرياضيه — لم كانت الأحكام الرياضيه يقينيه؟

إنه وصف يقين هذه الأحكام ، لكنه لم يعلله . إنه يضيف إلى وصفه السابق لها باعتبارها أولية تركيبيه كونها ضرورية . لكن ما سر هذه الضرورة التى تتصف بها الأحكام الرياضيه ؟ لا يكفى أن نقول فى الإجابة على هذا السؤال بأنه يتعذر علينا أن نتصور نقيضها ، وهى ضرورية بهذا المعنى . إذ علينا أن نسأل من جديد : لم يتعذر علينا تصور نقيض الأحكام الرياضيه ؟

الحق أن الضرورة فى الأحكام الرياضيه — شأنها فى كل شيء — لا يمكن أن تكون مطلقه ، بل مشروطه . فالقضية التى تقول : مجموع زوايا المثلث مساو لقائمتين ليست مطلقة الضرورة ، إلا إذا كان المكان الذى نتصورها فيه هو المكان الاقليدى ذى السطح المستوى . لكننا إذا قلنا : « القضيه التى تقول بمجموع زوايا المثلث مساو لقائمتين قضيه ضرورية » ، كان هذا إفتراء وكذباً . ولهذا علينا أن نعدّل صيغتها على هذا النحو : « إذا كان المكان سطحاً مستوياً فإن مجموع زوايا المثلث يكون مساوياً لقائمتين » . هذه القضيه الشرطيه المتصلة توصف بأنها ضرورية . والضرورة هنا لا تتعلق بالمقدم ولا بالتالى ، بل بالنسبة بينهما . وقل مثل هذا فى القضيه التى تقول : « لا يمكن أن نرسم من نقطه واحدة سوى خط مستقيم واحد مواز لخط معين » . فهى ضرورية إذا أصبحت تالياً فى قضيه شرطيه متصلة مقدمها قضيه أخرى هى : إذا كان المكان سطحاً مستوياً » .

ومعنى هذا أن موضوع اليقين الرياضى والضرورة الرياضيه ليس الحقائق الرياضيه بل العلاقات الرياضيه . إذ لا وجود لحقائق رياضيه دائمه لا تتغير . لكن هناك علاقات رياضيه . مثل : إذا كان المكان مقعراً على شكل السطح الداخلى للاسطوانه فإننا نستطيع رسم خطوط

لا عدد لها تكون موازية لخط معين » (لوباشوفسكى) ومثل : « إذا كان المكان مقعراً فإن مجموع زوايا المثلث يكون أقل من قائمتين » . ومثل : « إذا كان المكان محدباً على شكل السطح الخارجى للاسطوانة فسيتعذر علينا رسم أى خط يكون موازياً لخط معين » ومثل : « إذا كان المكان محدباً فإن مجموع زوايا المثلث يكون أكثر من قائمتين » . (ريمان) .

وعلى ذلك ، فالسبيل الوحيد أمامنا لكى نتحقق من ضرورة ما أن نجعلها ضرورة موجهة (إقتباساً من نظرية الموجهات عن ابن سينا) . أى علينا أن ندخلها فى نظام من القضايا الأخرى ، وبهذا نجعل يقينها متوقفاً على ارتباطها بقضايا أخرى .

وليس فى هذا الكلام جديد . إذ أن ابن سينا فى كتاب البرهان[1] قد تنبه إلى هذا كله . فبعد أن قدم أقوال أرسطو فى الضرورة واستنادها على شرطين أساسيين هما : عدم التغير والكلية ، نجده يربط بين الضرورة ونظريته فى الموجهات . فيقول شارحا مقدمات البرهان : « وإنما صلحت لأن تفيد اليقين لأن كل واحدة منها فهى من الجهة التى صار بها ضرورياً ممتنع التغير ، فما يلزمه من النتيجة ممتنع التغير »[2] . ويفرق من هذه الناحية بين مقدمات القياس ومقدمات البرهان ، من ناحية أن الضرورة فى مقدمات القياس مطلقة مرفوع عنها الجهة ، وفى البرهان مشروطة ومقيدة بالجهة . ولهذا كان القياس خالياً من اليقين وأصبح البرهان يقينياً . وبالمثل يفرق ابن سينا كذلك بين الكليات فى القياس والكليات فى البرهان ، من ناحية

---

(١) ابن سينا : البرهان من كتاب الشفاء ، لنشرة الدكتور عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ، النهضة المصرية ، ١٩٥٤ — وقارن أيضاً : كتاب منطق البرهان للدكتور يحيى هويدى .

(٢) ابن سينا : البرهان من كتاب الشفاء ، ص ٧٠

أن الأولى مطلقات لا تتقيد بزمان أو خارجة على حدوده، وتفيد إمكانية مطلقة للتحقق فى الأفراد، وأن الثانية غير مطلقة ، مقيدة بالزمان الذى يوجد فيه الموضوع. فعندما أقول مثلا: كل إنسان حيوان بالضرورة ، فإن هذه القضية يصبح معناها فى البرهان أن الإنسان ما دام يظل إنسانا فهو حيوان ، لكن الإنسان يفسد أى يموت . ومعنى هذا أن وصف الإنسان بالحيوانية ليس ضروريا دائما . وعندما أقول : كل أبيض فهو بالضرورة مفرق للبصر فإن هذه القضية يصبح معناها فى البرهان : أن كل شيء يتصف بالبياض يكون مفرقا للبصر ، ما دام يظل على لونه الأبيض ، لكن لونه قد يتغير ، وإذا تغير فإن وصفه بأنه مفرق للبصر سيزول عنه . إذا أردنا إذن أن نجعل يقين القضايا الرياضية ضرورية ، فعلينا أن ندخلها فى نظام دقيق من القضايا الأخرى ترتبط به ويتوقف يقينها على هذا الارتباط . فالقضية ٧+٥=١٢ قضية ضرورية ، لا لأننا اتفقنا وتواضعنا فيما بيننا على ذلك كما يذهب إلى هذا الرأى المناطقة الوضعيون ، بل لأن يقينها متوقف على جهاز دقيق على الوجه التالى :

إذا كانت ٧ + ١ + ٤ = ٨ + ٤ = ٨ + ١ + ٣ = ٩ + ١ + ٢ = ١٠ + ٢ = ١٠ + ١ + ١   ١١ + ١   ١٢ فإن القضية ٧ + ٥   ١٢ قضية ضرورية . وضرورة هذه القضية قائمة فى أن إنكار أية قضية مساوية لها يؤدى إلى انهيار كل النسق المعمارى أو البناء الرياضى التى تستند إليه . وهذا المعنى للضرورة نجده عند أصحاب الواقعية الجديدة فى قولهم بالوجود الثبوتى أو الضمنى subsistence ، فى مقابل الوجود الشيء .

وهكذا يتضح معنى التركيب أو التأليف فى الرياضيات بصورة قاطعة . وبناء على ذلك ، فليس بصحيح وصف قضايا الرياضيات بأنها تحصيل حاصل أو تحليلية .

(١ — ٢٤)

لن تكون هذه الفقرة التى نريد أن نجعلها كخاتمة لكل ما قلناه فى دراستنا النقدية السابقة للفلسفة الذرية المنطقية ، وبخاصه عند وتجنشتين ورسل ، تلخيصا معاداً لما سبق أن قلناه فى الفقرات الفائته ، بل ستكون بالأحرى استخلاصا لنتيجة منطقية تحتمها علينا التحليلات التى أنجزناها حتى الآن .

فقد رأينا أن المناطقة الذريين ، باسم الحفاظ على الوجود المنطق للحدود والقضايا ، قد انتهى بهم موقفهم إلى أن أصبح العالم عندهم هباء منثورا . إنهم ألغوا الأشياء وكيفياتها ، والأشخاص وقوامها ، وحولوا وقائع الكون إلى وقائع لفظية ، ونظروا إلى الوجود اللفظى للقضايا المنطقية وإلى الوجود الرمزى للعلاقات الرياضية على أنه وجود وهمى قوامه الأصناف أو الفئات . ورأينا كذلك أنه لا وجود فى فلسفتهم لما يسمى بمبدأ التحقق فى الواقع ، وأنهم عندما يتحدثون عن الواقع فإنهم لا يعنون به شيئاً آخر غير الواقع اللفظى القائم على مجموعة من النقط والأسهم أو المؤشرات . وتحققنا من أن البحث المنطق الأصيل باعتباره بحثاً فى الحقيقة المتماسكة قد استحال عندهم إلى بحث فى الحقيقة الموضوعة (أو المتواضع عليها) المتماسكة وتبينا أنهم بتأملاتهم حول الحدود والقضايا التى نفهم مغزاها من غير أن يكون ثمة ما يقابلها فى الواقع (المعدومات والسوالب) قد انتهى بهم الأمر إلى أن أصبحوا فلاسفة عدميين : لم ينظروا إلى العدم هذه النظرة الديالكتيكية الصحيحة التى تجعل منه حلقة من حلقات بناء الوجود ، فى قلب نسيج الصيرورة وعلى أرض الوجود الديناميكى

للظواهر ، بل نظروا إليه نظرة استاتيكية ، جمدت ما فيه من حياة . وذلك لأن العدم عندهم هو هو العقبة[١] ، وما أدراك ما العقبة !!

كل هذا وغيره رأينا عند المناطقة الذريين . لكن كل هذه المجالات التى بحث فيها أصحابنا وجعلت منهم فلاسفة أصلاء تتجه كلها إلى التركيز على أهمية اللغة والدراسات اللغوية باعتبارها دراسات لعلوم التراكيب والسيمية . وليس باعتبارها تلك الدراسات النحوية الهامة التى يضبط فيها معنى الكلمة بمجرد ضبطنا لآخرها عن طريق الإعراب .

ما هى اللغة ؟ سؤال وضعه وتجنشتين لنفسه وأجاب عليه هذه الإجابة « إن مجموع القضايا هو اللغة »[٢] . وعلينا أن نفهم هنا القضايا كما يفهمها وتجنشتين — على نحو ما ذكرنا ذلك سابقاً فى مناسبات متعددة — ليست هى القضايا المنطقية ، المعروفة لى ولك أيها القارىء ، إنها ليست ما يقضى فيه بحكم ، بل هى مجرد الجمل اللفظية . أكثر من هذا . إنها ليست الجمل التى يتحدث عنها علماء النحو حين يصفونها بقولهم : « جمل مفيدة » بل هى جمل تحليلية ، لا ينحصر فيها المعنى أبداً ، ولن نستطيع مهما حاولنا أن نضع فيها نطاقاً حول الألفاظ التى ننطق بها ، يحصرها . ويحدها .

ما هى اللغة ؟ ليست اللغة عند المناطقة الذريين بهذا البناء اللفظى الذى يشير كل لفظة فيه إلى دلالاتها القائمة فى الوجود الشيئى العينى الواقعى ، إنها ليست عندهم هذه « الوسيلة » التى نستخدمها فى قضاء حاجاتنا وأمور معاشنا وتنفيذ أهدافنا المختلفة . كلا ! إنها بناء مثالى مقفل على نفسه ، قذف بمفاتيحه كلها فى قاع المحيط ، فلا نعرف منه فكاكاً .

---

(١) أضواء على الفلسفة المعاصرة للمؤلف ، ص ١٥٧ — ١٦٥ (نقد المؤلف لتصور سارتر للعدم)

(٢) Tractus : 4. 001

وبالإضافة إلى هذا ، فإنها تمثل عندهم بناء مثالياً من ناحية أخرى إذ من يملك ناصية اللغة ؟ لا أحد . إننى لا أعرف إلا جانباً واحداً فقط من اللغة . إن اللغة هى لغتى أنا . ولغتى عبارة عن مجموع الألفاظ التى أعرف معانيها ، وتشتمل ألفاظها على وصف الحالات التى شاهدتها أنا . إن عالم اللغة هو عالمى أنا . ولما كان عالم اللغة هو هو العالم عند المناطقة الذريين ، فمعنى هذا أن العالم هو عالمى أنا الخاص. ولهذا نجد وتجنشتين يقول فى الرسالة « حدود لغتى أنا هى حدود عالمى الخاص »[١] .

وهكذا وجد وتجنشتين نفسه وجهاً لوجه أمام الانعزالية Solipsism . وهو يتحدث عنها فى فقرات معينة من الرسالة[٢] .

والفيلسوف الانعزالى هو الذى لسان حاله يقول : « إن العالم هو عالمى أنا » . ووتجنشتين يوافق على هذه العبارة ويقول عنها إنها قضية صادقة . وذلك لأن العالم هو العالم الذى أستطيع أن أتحدث عنه . يقول وتجنشتين : « العالم هو عالمى أنا . هذه القضية جلية . وجلاؤها قائم فى الحقيقة التى تقول إن حدود اللغة (تلك اللغة التى أستطيع وحدها أن أفهمها) هى هى حدود عالمى أنا »[٣] . ويقول أيضاً : « إن الذى تعنيه الانعزالية حق تماماً »[٤] ولكنه يضيف فوراً عقب هذه العبارة الأخيرة ، وفى نفس الفقرة ، عبارة أخرى يقول فيها : « لكن هذا الذى تعنيه الانعزالية لايمكن أن يقال ، وإنما يمكن فقط أن يوضح نفسه » . فما معنى هذه العبارة إن وتجنشتين يوافق على الانعزالية . ولكنه يقول فقط إن ماتريده الانعزالية

---

(١) Tractus : 5. 6
(٢) Tractus : 5. 62 - 5. 64
(٣) Tractus : 5. 62 (3)
(٤) Tractus : 5. 62 (2)

لا يمكن أن يقال ، لا يمكن التعبير عنه . لماذا ؟ لأن الفيلسوف الانعزالى هو الذى يقول : « ما أعيشه فى تجربتى الشخصية هو وحده الموجود » . وهو الذى يقول : « ما لا أعيشه فى تجربتى الشخصية غير موجود » . وهاتان القضيتان طالما يتناولان قضيه الوجود ، فإننا لا نستطيع أن نجعل منهما قضايا منطقية . وذلك لأن كل قضية تتناول أمور الوجود لا يمكن أن تنحل إلى دالة قضية للصدق . ومعنى هذا أننى لاأستطيع أن أرد القضية التى تتناول الوجود إلى قضية أبسط منها . والوجود نفسه ليس شيئاً ، وبالتالى فإنه لا يمكن أن ينحل إلى شيء ، ولن أستطيع أن أتحدث عنه .

ولما كانت معظم القضايا الفلسفية الميتافيزيقية تتناول أمور الوجود ، فإن الفلسفة كلها — بكل القضايا والمشاكل التى تثيرها — لا معنى لها فى رأى وتجنشتين . إن قضايا الفلسفة ليست فقط كاذبة . بل إنها ليست كاذبة على الإطلاق. إنها قضايا لا معنى لها . لأنها تتناول أمور الوجود. والوجود ليس شيئاً .

لكنى أهيب أيها بك — القارىء الكريم — وأسألك هذا السؤال :

ألم تشعر معى أثناء عرضنا السابق للفلسفة الذرية المنطقية أن وتجنشتين ورسل قد ناقشا جميع المسائل التى ناقشها الفلاسفة كلهم ؟ أجل ! ناقشاها ، من وجهة نظرهما . وبالرغم من أنى أختلف معهما كثيراً ، وبالرغم من أنى أفهم من الفلسفة والمنطق ما لا يوافقانى عليه ، فإننى أقر لهما بالأصالة والعمق .

3

(٢٥)

الحديث عن المدرسة الوضعية المنطقية (أو بتعبير أدق عن حركة الوضعية المنطقية من حيث أن فلاسفة هذه الحركة لا يريدون أن يقال عنهم إنهم أصحاب مدرسة أو أصحاب مذهب بل هم فقط أصحاب حركة تعاونية، يضع فيها كل منهم طوبة فى البناء) متصل بالحديث عن الفلسفة الذرية المنطقية، ويعد امتداداً له. ولهذا فليس هناك ما يمنع من أن نتناولهما تناولا واحداً. وإن كان من واجبنا أن نبين للقارىء أن الفلسفة الذرية المنطقية اسم عمد به برتراند رسل فلسفته الخاصة وفلسفة وتجنشتين. وهذا ما خصصنا الحديث عنه فى الفقرات السابقة. أما الوضعية المنطقية فهى فلسفة أعضاء دائرة فيينا. وأهم ممثلى هـــذه الدائرة فيلسوفان هما: موريس شليك (١٨٨٢–١٩٣٦)[١]، ورودلف كارناب الذى ولد عام ١٨٩١ وما زال حياً حتى اليوم. وكانت دائرة فيينا تضم فلاسفة آخرين مثل هانزهان الذى توفى عام ١٩٣٤، وجوديل وفيجل اللذين رحلا إلى أمريكا مع كارناب، وريشنباخ الذى كان يحرر مع كارناب «مجلة المعرفة»، ووايزمان الذى رحل إلى اكسفورد حيث توفى بها عام ١٩٥٩). والممثل الحقيقى لها اليوم هو كارناب ولهذا سنقصر حديثنا عليه.

---

(١) أوصى جماعة من العلماء فى جامعة فينا بتعيين شليك أستاذاً للفلسفة بها، فعين فى هذا المنصب عام ١٩٢٢. وكان شليك مشتغلا بعلوم الفزياء، فرسالته فى الدكتوراه «الضوء تحت معامل بلانك»، وفى ١٩١٧ أخرج «المكان والزمان فى علم الفزياء المعاصر»، وفى ١٩١٨ «نظرية عامة فى المعرفة». وكانت شهرته كفيلسوف للعلوم هى التى جعلته يفوز بمنصبه فى جامعة فينا. وقد أشرنا سابقاً إلى دراسته الواضحة عن «المعنى والتحقق». وانتهت حياة شليك بأن قتله طالب مأفون عام ١٩٣٦

وكارناب قد لخص لنا حياته فى رسالة [١] تلقى ضوءاً على علاقة الوضعية المنطقية بالذرية المنطقية . يقول كارناب فى هذه الرسالة :

« ظللت أعمل بمفردى فى قرية صغيرة بألمانيا ، حتى عام ١٩٢٦ . وكنت أخطو إذ ذاك الخطوات الأولى فى طريق فلسفتى ، متأثراً تأثراً شديداً برسل وفريجه ، وقد كان هذا الأخير أستاذى . وكان هدفى هو أن أطبق المنطق الحديث فى تحليل المفاهيم العلمية وتوضيح المشكلات الفلسفية . ولم يخطر ببالى حينذاك أن أشرع فى تكوين حركة فلسفية . وكنت قبل ذلك قد طبعت مؤلفات فى الفزياء مثل رسالتى للدكتوراه عن المكان ، وكتاب جعلته دليلا أكاديمياً لدراسة المنطق الرمزى (مبرزا تطبيقاته بصفة خاصة). لكننى فى هذا العهد كنت مشغولا بنوع أخص بتحرير كتابى عن البناء المنطقى للعالم Der Logische Aufbau Der Welt وقد أنجزت هذا الكتاب عام ١٩٢٦ . أما وتجنشتين ، فيقال إن له تأثيراً كبيرا على دائرة فينا ، لكن هذا التأثير مبالغ فيه .. لقد كان تأثيره فى شليك ووايزمان واضحا ، لكن تأثيره على أنا وعلى نوراث أقل بكثير . ولهذا أود أن أقول إننى مدين لرسل أكثر بكثير مما أشعر به من دين نحو وتجنشتين . »

---

(١) طبعت هذه الرسالة فى الكتاب الذى أشرنا إليه سابقاً والذى نشره وليم آ لستون وجورج ناكنيكيان تحت عنوان « مطالعات فى فلسفة القرن العشرين » (١٩٦٣). وقد اشتمل هذا الكتاب على ثلاث دراسات لكارناب ، تعد أهم دراسات له ، وقد اطلع عليها كارناب قبل نشرها ، وأضاف بنفسه تعديلات على كثير من الألفاظ فيها . ولهذا تعد الصورة النهائية لهذه الدراسات التى كانت قد نشرت فى كتبه أو فى مجلة المعرفة . وهذه الدراسات هى : لغة علم الفزياء باعتبارها اللغة العامة للعلم » ، « الفلسفة والتركيب المنطقى » (وهى مأخوذة من كتابه الذى يحمل هذا الاسم نفسه ، والذى أخرجه عام ١٩٣٥) ، « الحق والتحقق Truth and Confirmation » وقد اعتمدت على هذه الدراسات الثلاث فيما كتبته عن كارناب وهى تحتل من الكتاب المشار إليه . ص ٣٧٣ — ٤٦٨).

على أى حال وسواء أقر كارناب بأنه مدين لرسل ، ولم يعترف بفضل وتجنشتين على فلسفته ، فسنرى أن الخلاف بين هؤلاء الثلاثة ليس كبيرا . وبوسعنا أن نقول إن كارناب هو امتداد لكل من وتجنشتين ورسل . وإن كان الفارق كبيرا بين أصالة هذين الفيلسوفين الأخيرين ، وما قدمه لنا كارناب .

وهناك فروق أخرى بين الذرية المنطقية والمنطقية الوضعية التى يمثلها كارناب وفلاسفة دائرة فينا . فكارناب وأصحابه علماء فى الفزياء ، أما رسل ووتجنشتين فهما علماء فى الرياضة . لكن إذا كانت نقطة البدء عند الفريقين مختلفة ، فإن هدفهما واحد وعمل كل منهما متمم للآخر : تحقيق الاتجاه الصورى الإسمى فى نظرتنا إلى العالم وفى الدراسات المنطقية والرياضة والفزيائية ، وإلغاء واقعية الكون والأشخاص والظواهر العلمية والطبيعية جميعاً ، والاتجاه بالدراسات اللغوية إلى الاهتمام بالتراكيب اللفظية دون الالتفات مطلقاً إلى ماتشير إليــــه من معنى أو دلالة ، اللهم إلا مغزاها الباطنى من حيث أنها ألفاظ تولد ألفاظاً أخرى . أما عداؤهم المشترك للفلسفة والميتافيزيقا والأخلاق والدين ، فهذا أمر معروف . وإن كان لايمثل فى رأينا هدفهم الرئيسى .

وقد نبه كارناب إلى وجود فارق بينه وبين وتجنشتين . فقد كان مذهب الأخير يمثل الصورة المتطرفة لمذاهب التحليل المنطقى ، وذلك لأن التحليل عنده يستمر حتى يلتقى — إن التقى — بالذرات المنطقية . ولهذا نجده يقول فى الرسالة : « إن من يفهمنى سيدرك أن هذه القضايا إذا ماتسلقها وعبر من فوقها لامعنى لها » . ومعنى هذا أن اللغة عند وتجنشتين لايمكن أن تصف بناءها الداخلى لأنها سلم يصعد عليه المرء ثم يقذف به . ويقول كارناب تعليقاً على هذا : إنه إذا صح هذا فى الرياضيات ، فلا يمكن أن

يصح فى وصفنا للعلوم الطبيعية التجريبية . ولهذا فلا بد أن تشتمل اللغة على بعض الحدود غير المنطقية (بمعنى أنها ليست ذرات أو دقائق منطقية) ويسميها كارناب حدودا تتعدى لغة المنطق extra logical هو (وهذا أحد التعديلات الأخيرة التى أدخلها كارناب على بعض الألفاظ ، إذ كان يسمى هذه الحدود قبل ذلك حدودا وراء المنطق Meta-logical) ومعنى هذا أن كارناب قد فرق بين لغة المنطق الرمزى التى تصلح فى الرياضيات البحتة ، تلك اللغة التى استخدمت فى كتاب أصول الرياضيات والتى وصفها رسل بأنها ذات تراكيب لكنها بلا مفردات ، وبين اللغة التى يجب أن تستخدم فى وصف لغة العلوم الطبيعية التجريبيه . فأباح أن تكون هذه اللغة الأخيرة مشتملة على بعض الحدود غير المنطقية ، بالمعنى الذى رأيناه عند وتجنشتين ورسل فى وصفهما للحدود الذرية . وذلك من أجل أن تكون اللغة قادرة على تفسير بنائها الداخلى .

وسنقف بأنفسنا — من جانبنا — على قيمة هذا « التساهل » الذى جاد به كارناب فى خدمة القضية التى ندافع عنها فى هذا الكتاب .

وفارق آخر نبه عليه كارناب كذلك بين اللغة كما بدت فى الفلسفة الذرية المنطقية عند وتجنشتين وبين اللغة كما يريدها هو . فاللغة فى فلسفة وتجنشتين قد بدت فى صورة مثالية ، وقدمت لنا لوحة رمزية للعالم ، : « أسمى » بكثير من لغة الحياة اليومية . أما اللغة كما يريدها هو وأصحابه من أتباع دائرة فينا ، فلا بد أن تكون متمشية مع الاتجاه الوضعى التجريبى لهذه الحركة الفلسفية . وذلك لأنه لما كان الهدف من وراء اللغة عند كارناب (وعلى القارىء أن يفهم هذه العبارة لا بمعنى أن كارناب قد فهم اللغة بوجه عام وفهم وظيفتها فهماً خاصاً ، بل بمعنى أن كارناب له لغة خاصة مختلفة عن اللغة العادية وعن لغة العلوم الفزيائية أيضاً) هو توضيح لغة الحياة اليوميه واللغه المستخدمه فى العلوم الفزيائيه

فلابد أن تكون متمشية مع الطابع الواقعي التجريبي الذي يسم ميدان الحياة اليومية وميدان العلوم الفزيائية .

وسنلمس بأنفسنا مدى صحة هذا الكلام الذي قاله كارناب .

(٢٦)

نشرت « دائرة فينا » منشورها الفلسفي أو ما يسمى بـ « المانيفستو » الذي وضح اتجاهها للناس عام ١٩٢٩ في كتاب جعلت عنوانه : « العالم بنظرة علمية ، في دائرة فينا » . وتتابعت بعد ذلك مؤلفات أعضائها ومقالاتهم ، وعرف الناس أن أصحاب هذا الاتجاه يطلقون على أنفسهم اسم حركة « المنطقية الوضعية » وأن منهجهم هو منهج التحليل المنطقي .

فهذه الحركة « منطقية » من ناحية أنها تتبع التحليل المنطقي منهجا . ووظيفة هذا التحليل قائمة في توضيح جميع معارفنا . كل ما نقرره في حياتنا اليومية وفي العلوم الفزيائية . وهي بالإضافة إلى هذا « وضعية » . وهذه الصفة تجعل منها فلسفة تجريبية ، تلحق ـ من الناحية التاريخية ـ بالتيارات التجريبية الحسية في تاريخ الفلسفة . لكن علينا أن نفهم أن هذا الطابع التجريبي الذي نجده في هذه الحركة ، بخلاف الفلسفات الوضعية التجريبية الأخرى ، موجه في أساسه ضد الفلسفة وقضايا الأخلاق والجمال ، من حيث أنها تتناول أمور الوجود العام والخير والجمال ، وهي أمور نظروا إليها على أنها لا تدل على شيء لأننا لا نلتقي بها في عالم الحس والشهادة . أما أن نفهم من هذا أنهم يقرون بأن معطيات الحس أمور موجودة وجودا واقعيا . كما تقول بهذا الفلسفات التجريبية الأخرى أو معظمها . فسيكون هذا فهماً خاطئاً لاتجاه هذه الحركة . يقول كارناب في مقال له بعنوان : « دائرة فينا لا تمارس الفلسفة » إنه يوافق على استمرار تسمية الحركة الفلسفية التي صدرت عن دائرة فينا « بالوضعية » من ناحية نبذها

القضايا الميتافيزيقية . ولكنه يضيف « شريطة أن يكون مفهوماً أننا نتفق فقط مع الوضعية فى عناصرها المنطقية ، لكننا لا نصدر حكمنا حول واقعية المعطيات التى أمامنا ، وعما إذا كان العالم الطبيعى مظاهر لحقيقة أخرى أم لا . وذلك لأن هذه الأحكام بالنسبة إلى التحليل المنطقى ليست إلا مشاكل زائفة » .

والحق أن وصف هذه الحركة بعد هذا بأنها وضعية أو تجريبية دون أن نوضح للناس أنها وضعية بمعنى خاص جدا ، (وضعية تلغى الوجود الواقعى لمعطيات الحس والظواهر الطبيعية والكون) ، سيؤدى دون شك إلى لبس فى فهم اتجاه هذه الحركة . ومن الأفضل أن نصفها كما وصفها كارناب فى هذا المقال بأنها « وضعية منهجيه » أو بأنها « مادية منهجية » . ثم نشرح للناس نصيبها أو حظها من المادية أو الوضعية . فهى كذلك من حيث مهاجمتها — شأنها فى ذلك شأن المادية والوضعية — للميتافيزيقا والأخلاق فى معانيها القديمة . لكنها « منهجية » ، وهى بهذه الصفة تختلف عن الفلسفات الماديه والوضعيه ، من ناحيه أن هذه الفلسفات لم تكن منهجية مع نفسها حين ناصبت الميتافيزيقا العداء ثم ذهبت فى الوقت نفسه بأن جوهر العالم مادى ، وحكمت على الكون والطبيعة أحكاماً رأت فيها المنطقة الوضعية المنهجية أنها أحكام ميتافيزيقية ، حيث قالت عنهما إنهما موجودان وجوداً واقعيا .

فى هذا المقال الذى حدثتك عنه — أيها القارىء — وهو مقال « دائرة فينا لا تمارس الفلسفة » يقول كارناب إن جماعته لا تمارس الفلسفة كلها و من بينها - بل وعلى رأسها جميعا - مشاكل الوجود والواقع ! لا مشاكل الوجود العام أو الواقع الكلى للكون فحسب ، بل وجود الأشياء كلها ، وواقعية كل ما فى الكون من أشياء وأشخاص وظواهر وقوانين طبيعية .

يقول كارناب ما معناه : إننا نرفض معالجـــة المشاكل التقليدية التى درج الفلاسفة على مناقشتها « فالمذاهب الفلسفية القديمة : واحدية أو ثنائية أو كثريه ، روحية أو ماديه ، كانت كلها تعالج ماهية أو جوهر الوجود والواقع والطبيعة والتاريخ . لـكن هذه الأسئلة كلها لم يعدلها وجود ، ولم يعدلها مبرر ، عند أصحابنا . ونحن نرفض كذلك الأسئلة التى كانت تدور حول المعرفة وقيمتها ، والتى كانت تتولى الإجابة عنها مدارس الواقعية والمثالية ، على اختلاف أنواع هذه الأخيرة : الذاتية منها والموضوعية والشارطة (الترنسندنتالية) والوضعية ونرفض أيضاً الأسئلة التى كانت تدور حول تقييم المعايير الأخلاقيـــة والتى اهتمت بها مدارس المثالية ومدارس المنفعة ومدرسة الحدس الأخلاقى .. الخ .

لـكن إذا كان هذا كله مما رفضته هذه الجماعة ، فما الذى أبقت عليه فى الفلسفة حتى تسمى حركتها حركة فلسفية ؟ .

يقول كارناب إن الفلسفة عنده وعند جماعته هى هى علم المنطق . لـكن ما هو علم المنطق ؟ ينقسم علم المنطق — كما يفهمه كارناب — إلى قسمين : علم المنطق النظرى وهو المنطق الرمزى والرياضى ، وعلم المنطق التطبيقى وهو ما يمكن أن نسميه بمنطق العلوم . وهـذا القسم الأخير هو الذى اهتمت به بنوع خاص حركة المنطقية الوضعية . وهو عبارة عن تحليل الحدود والقضايا والنظريات الموجودة فى مختلف العلوم تحليلاً منطقياً ، فالتحليل المنطقى لعلم الفزياء مثلا يتناول مشاكل العلية . والاستقراء والاحتمال والحتمية (لا فى صورتهـا الميتافيزيقية أو الأخلاقية بل فى صورتها المنطقية) ، باعتبارها تعبيراً عن البناء المنطقى لنظام القوانين الفزيائية . والتحليل المنطقى لعلم البيولوجيا يتناول صورة العلاقات المنطقية التى من الممكن أن تقوم بين الحدود أو الأسماء الحيوية البيولوجية وقوانينها

وبين هذه الأخيرة والقوانين الفزيائية . والتحليل المنطقى لعلم النفس يتناول ما يمكن أن يسمى بمشكلة العلاقة بين النفس والبدن لافى معناها الميتافيزيقى القديم . ولا من حيث أنها تفترض وجود البدن أو وجود النفس ، إذ أن الجماعة لا تنظر مطلقاً فى مشاكل الوجود كما قلنا ، بل من حيث العلاقات المنطقية القائمة بين الحدود والأسماء المستخدمة فى معالجة هذه المشكلة ، وبيان الصلة بينهما وبين لغـــة القوانين التى تعبر عن الظواهر النفسية التجريبية من ناحية ، ولغة القوانين الفزيائية من ناحية ثانية .

وإذا لم يكن قد اتضح بعد فى ذهنك — أيها القارىء — معنى الفلسفة مفهومة على هذا النحو فلا تيأس ! ! إذ أن من شأن الإيضاحات التالية أن تساهم فى إلقاء بعض الأضواء .

(٢٧)

يقول كارناب فى مقاله الذى أشرنا إليه سابقاً بعنوان « لغة علم الفزياء باعتبارها اللغة العامة للعلم » ما معناه :

من الشائع أن يقال إن كل علم من العلوم التجريبية له موضوع معين ، وأنه يصف وقائع خاصة . هذا التعبير خاطىء أو غير دقيق فى رأى كارناب إذ علينا أن نقول إن كل علم له « ألفاظ » معينة ، بدلا من أن نقول إن له « موضوعا » معيناً ، وعلينا أن نقول إن له « حالات » معينة يتولى وضعها « قضايا » خاصة ، بدلا من أن نقول إنه يعالج « وقائع » .

هذه الخطوة تمثل عند كارناب خطوة أولية ، لكنها أساسية ، فيما يطلق عليه اسم معالجة العلوم من الناحية الفلسفية ، أى من الناحية المنطقية ، أى من ناحية تحليل اللغة المستخدمة فيها مع ملاحظة أن أية لفظة فى هذه اللغة الجديدة يجب أن تفهم بالنسبة إلى التركيب اللغوى أو المنطق المرتبطة به ، وليس على أساس أنها ترمز إلى واقعة أو ظاهرة ما .

ولما كان التحليل المنطقى للغة العلوم ليس مألوفا ولا شائعا ، فيحسن أن نطلق على الأسلوب المألوف الذى يستخدمه العلماء فى علومهم للتعبير عن وقائعهم وظواهرهم وتجاربهم اسم « الأسلوب المادى » . أما الأسلوب المعدل الذى يقترحه كارناب والذى ستتجرد فيه لغة العلم من أية إشارة إلى الوقائع أو الظواهر أوالتجارب ، فسيطلق عليه اسم الأسلوب الصورى. وهناك فارق آخر بين هذين الأسلوبين . فالأسلوب المادى يشير إلى المعنى والفحوى وراء مانستخدمه فى لغة العلم من ألفاظ . أما الأسلوب الصورى فيهتم فقط بالصور والأشكال اللغوية التى تتخذها الجملة العلمية ، من غير أى التفات إلى معانى الألفاظ فيها .

ولهذا نجد كارناب يتساءل :

أليس من الضرورى من أجل أن نفهم مغزى Sense الجمل ، أن نشير إلى معانى Meanings المفردات ؟ ويجيب عن هذا التساؤل بالنفى . فيقول : « كلا . هذا مطلب مادى » .

على هذا النحو إذن ، يقسم كارناب اللغة إلى قسمين : لغة مادية ، ولغة صورية . فى اللغة المادية نقول مثلا : « الخمسة عدد » ، كأن العدد شيء مادى قائم خارج اللغة . أما فى اللغة الصورية فلا بد أولا أن نضع الخمسة بين شولتين هكذا : « خمسة » ، وذلك ليفهم من هذا أننا نقصد اللفظة خمسة لا العددخمسة . وندخلها بعد هذا فى العبارة الآتية : « الخمسة عددية » Numerel . فهذا التعبير الأخير يتعلق باللغة نفسها أو ببنائها الداخلى . مثال آخر . فى اللغة المادية أقول : «تناولت المحاضرة موضوع الميتافيزيقا» أو « كانت المحاضرة عن الميتافيزيقا » . أما فى اللغة الصورية فأقول : « اشتملت المحاضرة على كلمة ميتافيزيقا » . ولكى نوضح الفارق بيناللغتين نقول إننا إذا عرضنا لتاريخ حياة الملكة فكتوريا فى كتاب مثلا ، فقد

يقرر مؤلف الكتاب أن الملكة فكتوريا كانت جاهلة بالميتافيزيقا ، أى بموضوع الميتافيزيقا . ومع ذلك فإنه بتقريره هذا ، جعل كتابه عن تاريخ حياة هذه الملكة مشتملا على كلمة « ميتافيزيقا » . والفارق بين الفهمين هو الفارق بين الأسلوب المادى والأسلوب الصورى ، كما يفهمه كارناب .

مثال ثالث : فى اللغة المادية أقول : النظريات الحسابية تعبر عن خصائص معينة للأعداد وعن العلاقات التى تربط بين هذه الأعداد . أما فى اللغة الصورية فسأقول : « القضايا أو الجمل الحسابية تتكون من رموز معينة ترتبط فيما بينهما بطريقه معينة ، ويطبق عليها قواعد معينة خاصة بالتحويل (وسنفهم هذا التحويل فيما بعد) . وعلى هذا النحو ، نكون قد تفادينا باستعمالنا اللغة الصورية قد تفادينا أسئلة كثيرة ، يسميها كارناب بالأسئلة الزائفة أو بأشباه الأسئلة ، حول الأعداد وطبيعتها وهل هى مثالية أو واقعية ، باطنة فى العقل أو قائمة خارج للعقل . . . الخ . نقول إننا قد تفادينا هذا كله بالتجائنا إلى الأسلوب الصورى الذى تحولت فيه الأعداد إلى مجرد رموز .

مثال رابع (مأخوذ من علم الاقتصاد) . فى الأسلوب المادى أقول : تصف قضايا علم الاقتصاد الظواهر الاقتصادية المختلفه ، مثل ظاهرة العرض والطلب . أما فى الأسلوب الصورى فسأقول : من الممكن أن أكون جمل علم الاقتصاد ابتداء من تعبيرات مثل : العرض والطلب ، التكلفة ، السعر . . . الخ . توضع معا فى هذه الصورة أو تلك .

ومن تتبعنا لما كتبه كارناب عن الفروق بين الأسلوبين أو اللغتين نستطيع أن نستخلص مايلى :

اللغة المادية تحتوى على معطيات . أما الصورية فتشتمل على جمل .

الأولى تعتمد على التجربة المباشرة . الثانية لاتحتاج فيها الجمل إلى أى تبرير وتمثل الأساس لكل قضايا العلم ـ الأولى تشتمل على عناصر . الثانية تشتمل على كلمات ـ الأولى تشتمل على إحساسات ومشاعر بسيطة . الثانية تشتمل على عبارات مثل : « مسرور الآن » ، « هنا ، الآن ، أزرق ، هناك أحمر » ـ الأولى تحتوى على إحساسات فردية . الثانية لا تبدو فيها كلمة أزرق إلا فى الجمل المستخلصة أو المستنتجة لا فى الجمل الأولية ـ الأولى تشتمل على الأجسام المادية ذات الأبعاد الثلاثة المدركة . الثانية فتشتمل تقريبا على صورة أو شكل قضيه مثل : « مكعب أحمر على المائدة » ـ الأولى فيها إشارة إلى الشخص المدرك أو إلى الأشخاص المدركين . الثانية فيها إشارة للغة الشخص المدرك أو للغات الأشخاص المدركين ـ الأولى تشير إلى التعبير الكمى عن خاصية معينة (الحرارة مثلا وقياسها) لجسم معين . الثانية لا تلجأ إلا إلى الإحداثيات الأربعة لتحديد معامل حالة فزيائية ـ الأولى تشتمل على تعيين الملابسات أو الظروف التى يتم فيها التحديد التجريبى لكيفية من كيفيات المادة (أخضر محدد مثلا) . الثانية تشتمل على حدود فزيائيه ، أو على صنف من الحدود الفزيائية تقابل حدا كيفيا محددا (نوع معين من اللون الأخضر أو من سلم الأخضر اللونى) ـ الأولى تشتمل على تجارب متعددة . الثانية تشتمل على لغات بروتوكول متعددة ـ الأولى تشتمل على محتويات التجربه . الثانية تشتمل على لغة من لغات البروتوكول . . . الخ .

ماهى لغة البروتوكول ؟ هى لغة خاصة ، أقوم فيها بتنقية اللغة العادية التى يستخدمها العلماء فى علومهم للتعبير عن المادة والظواهر والتجارب ، لاتحتوى على أية إشارة إلى هذا كله ، وتكون مشتملة فقط على مايشبه « المادة الخام » التى ستقبل تنظيما منطقيا لاحقا . فبدلا من أن أقول :

« سلك نحاس » فى الأسلوب المادى . أقول فى لغة البروتوكول : « جسم رفيع طـــويل بنى اللون ، له الخصائص التى تطلق على النحاس والتى استخلصناها من بروتوكولات سابقة عرض لنا فيها نفس الجسم » . وقضايا البروتوكول ستستخدم باعتبارها مختصرات لقضايا استخدمت فى لغـة البروتوكول الأساسية أو البدائية primitive . ويقول كارناب إننـا لانستطيع أن نحدد هذه اللغة تحديدا دقيقا ، ولا أن نعين مفرداتها على وجه التحديد .

والذى أطالب به القارىء الآن أن يقارن ما كتبه كارناب فى الفروق بين اللغة المادية واللغة الصورية ، وما ذهب إليه ونجنتشين فى حديثه عن المادة وخصائصها والعلاقات القائمة بين الأشياء بعضها والبعض الآخر ـ أو بتعبيراته هو ـ فى حديثه عن الموضوع أو الشىء والواقعة والعلاقة والواقع . فستجد أن الشبه واضح جدا بين محاولة وتجنشتين فى إلغاء الوجود المـادى وكل متعلقاته ، ومحاولة كارناب تفادى كل المشاكل (أو كما يسميها هو كل أشباه المشاكل) التى يقع فيها العلماء فى لغتهم المادية المألوفة ، وبحثه عن لغة صورية جديدة للعلم .

ولهذا ينادى كارناب بأنه « يجب علينا أن نخلص لغة العلم من محتويات التجربة » . وينادى كذلك ، كما قال رسل فى عبارة ذكرناها له سابقاً : « القانون العلمى ليس شيئاً أكثر من صيغة عامة تستخدم لاستخلاص أساليب أو جمل خاصة من جمل أخرى » (ص ٤١١ من كتاب مطالعات فى فلسفة القرن العشرين) . و يقول إن اللغة الصورية للعلم لها هذه الميزة الكبرى وهى أنه عن طريقها « تتكشف لنا مسائل كثيرة تدور عليها معرفة بأنواع من الوقائع والموضوعات تتناولهـا اللغات المختلفة وتمثل مسائل زائفة » (ص ٤١٦) .

يريد كارناب إذن عن طريق تلك اللغة الصورية للعلم التى قدمها لنا أن يقوم «بعملية غسيل» أو «عملية تنظيف» للغة العلماء. هذا إذن هو المشروع الأساسى للفلسفة الوضعية المنطقية. وبات علينا أن نسأل: هل سيوافقه العلماء على مشروعه هذا أم لا ؟.

المهم أن من واجبنا أن نفهم حقيقة هذا المشروع لا على أنه حب للعلم وإيمان برسالته فى تقدم البشريه. بل على أنه مشروع «خاص» يخدم هدفاً معينا هو تجريد لغة العلم من محتويات التجربة، والسمو بها عن مخالطة المادة والظواهر والوقائع.

ويعلم الله أن كاتب هذه السطور مؤمن بالعلم، وبرسالته فى خدمة الإنسان واستغلال موارد الطبيعة وزيادة الإنتاج وتحقيق حياة أفضل للبشرية. ومعنى هذا أن كاتب هذه السطور يؤمن، هو الآخر، بالدور الإيجابى الذى تلعب «الفلسفة العلمية» فى القرن العشرين. ولكنه لا يفهم كيف تستطيع هذه اللغة العلمية الصورية «الخاصة» التى يقترحها كارناب أن تحقق هذه الأهداف!! وإذا كنت تعلم السبيل إلى ذلك، أيها القارىء الكريم، فخبرنى بربك.

إن المناطقة الوضعيين قد بدأوا بأن حرموا على الفلاسفة الاشتغال بمسائل المادة والوجود والطبيعة والكون. وقالوا لهم: كفوا أيديكم، فإن كل هذه المسائل من اختصاص العلم وحده. وانتظرنا بعد هذا أن يعالجوا هذه المسائل على نحو ما يعالجها العلماء. ولكنهم عادوا فقالوا للعلماء: كفوا أيديكم. فليس من اختصاصكم معالجة هذه المسائل، لأن اللغة العلمية «الحقيقية»، اللغة العامة للفزياء، كما يقصدها كارناب، لغة صورية وليست مادية. علينا إذن أن نسأل المناطقة الوضعيين: أى صنف من البشر وقع عليه اختياركم ليقوم بهذه المهمة «العسيرة»: مهمة الحديث عن

الوجود والمادة والطبيعة وظواهر الكون والظواهر الحيويه المختلفة ؟ علينا أن نسألهم أيضاً : باسم من تتكلمون إذن ، إذا لم يكن حديثكم وباسم الفلاسفة ولا باسم العلماء ؟ ؟

لا أكتمك ـ أيها القارىء ـ أن هذه اللغة العلمية الصورية التى يقترحها كارناب تحيرنى أشد الحيرة .

فهو يقترح مثلا أن نترجم عبارة نقولها فى علم النفس مثل عبارة : « جون يشعر بألم » (والمثال من عند كارناب نفسه) ، إلى العبارة العلمية الصحيحة التى تقول : « إن جسد جون سيكون فى الحالة س » (بما فى ذلك الأصوات التى يخرجها وهو فى حالة الألم) . فهذه العباره الأخيرة ستكون بمثابة القانون العلمى لمثل هذه الحالة من الألم التى يشعر بها جون ، وهى العبارة الصورية التى تختلف عن تلك العبارة المادية الأولى . والآن ، فى هذه العبارة الصورية الجديدة سنجد أنفسنا أمام حالة جديدة هى الحالة ص وهذه الحالة « ص » هى التى ستمثل التعبير الصورى ، العلمى بمعنى الكلمة ، لحالة الألم التى يشعر بها جون .

لكن المشكلة أننا فى اللغة العلمية المألوفة ، إذا أردنا أن نعبر تعبيراً علمياً عن قولنا فى اللغة الدارجة أن لون هذا الشىء يبدو أحمر فى ضوء الشمس ، لقلنا إن هذا الشىء تصدر عنه موجة ضوئية طولها كذا . والعلماء كلهم يعلمون أن هذه العبارة الأخيرة لا تساوى تماماً إحمرار هذا الشىء موضوع الحديث والبحث . بل هى « تعبير علمى » عن احمراره . ويعلمون كذلك أن احمرار هذا الشىء أو أن الحالة الحمراء التى له مستقل أو مستقلة نوعاً ما عن هذا «التعبير العلمى» . لكن الأمر يختلف عند كارناب فى لغته العلمية . ذلك أن « حالة الألم التى يشعر بها جون » (الحالة س) ليست مستقلة عن الحالة (ص) ، وهذه الحالة (ص) ليست تعبيراً علمياً عن الحالة

(س) بل إنها ستحل محلها ، بستلغيها تماماً . لماذا ؟ لأن اللغة العلمية الصورية ليست متصلة أى نوع من الاتصال بالمعطيات القائمة خارج اللغة . إنها « لغة للبروتوكول العلمى » كما يسميها كارناب .

لكن من حقنا أن نوجه عنايته إلى أن الدبلوماسية قد تغيرت ، وأن قواعدها قد قلبت رأساً على عقب . فلغة الدبلوماسية وقواعد البرتوكول لم يعد الأساس فى كتابتها وتسجيلها أن طبقة الدبلوماسيين منفصلة عن الشعوب ، بل أصبح الدبلوماسى الناجح هو الذى يستطيع أن يتغلغل فى القاعدة الشعبية التى يمثلها والتى يعمل فيها ممثلا لبلده . وإذا انفصل الدبلوماسى عن هذه القاعدة فسيصبح عاجزاً عن نقل الصورة الحقيقية للشعب الذى يمثله ، وعن نقل أفكار ومشاعر الشعب الذى يعمل فيه ممثلا لبلده . ونحن هنا ، والحمد لله ، فى الجمهورية العربية المتحدة ، أصبحنا نفهم البروتوكول والدبلوماسية على هذا الأساس .

والأمر شبيه بهذا فى ميدان البحث العلمى . فلم نعد بحاجة إلى « لغة البروتوكول » التى يتحدث عنها كارناب . ولا نفهم كيف نجرد اللغة العلمية من محتويات التجربة ومن الحديث عن المادة وعن الظواهر الكونية والحيوانية . لا نفهم كيف نقتنع فى تحديدنا لحالة فزيائية معينة بتعيين الإحداثيات الأربعة لنصل من هذا إلى معرفة قيمة « معامل » هذه الحالة (على نحو ما يقترح كارناب فى دراسته عن الفزياء كلغة عامة) ، لا نفهم كيف نتبنى هذا الكلام فى الوقت الذى نقول فيه بأن العلم للمجتمع ، وننادي باستغلال العلم فى الكشف عن موارد طبيعتنا وزيادة إنتاجنا !!

(٢٨)

يقول كارناب ما معناه : إن ثمة قاعدتين تحدد معالم اللغة الصورية التى يقترحها . القاعدة الأولى تتعلق بتكوين الجمل الخاصة بهذه اللغة . وقد رأينا أن هذه القاعدة تجعل من لغة العلم لغة مفرغة من أية إشارة إلى التجارب والوقائع والظواهر والمادة . أما القاعدة الثانيه فتتعلق بتوليد جمل رمزية من الجمل الأولى التى وصلنا إليها فى «لغة البروتوكول» . ويقول كارناب إن علاقة الجمل الرمزية الثانية بالجمل الأولية كعلاقة الهندسة الفراغية بالهندسة الفزيائية . لكن المهم أن هذه الجمل بنوعيها مختلفة عن الجمل المألوفة التى يستخدمها العلماء فى علم الفزياء ، لأن هذه اللغة المألوفة قد جعلت لتتحدث عن الطبيعة . ولهذا نستطيع أن نسميها بلغة « أول درجة » . أما اللغة الصورية التى يقترحها كارناب فهى لغة « ثانى درجة » وهذه اللغة الثانية ستكون وصفاً لتراكيب اللغة الأولى ، أو سيكون قوامها « منطق التراكيب » Logical Syntax . وهذه اللغة بعينها هى التى ستضطلع بإقامتها الفلسفة فى معناها الجديد الذى تقدمه لنا الفلسفة الوضعية المنطقية . وذلك لأن الهدف من الفلسفه لم يعد البحث فى المشاكل التى كان يثيرها الفلاسفة التقليديون ، بل أصبح منحصراً — على نحو مارأينا ذلك سابقاً — فى البحث فى لغة العلوم الفزيائية بقصد توضيحها وتنقيتها وتنظيفها .

ومن خلال هذه اللغة الفزيائيه الجديدة نستطيع أن نتحدث عن وحدة العلم ونظرية وحدة العلوم تحتل مكاناً هاماً فى الفلسفة الوضعية المنطقيه المنطقيه عند كارناب .

ويقول كارناب ما معناه : تنقسم العلوم إلى قسمين : صوريه (وهى الرياضيات والمنطق) وتجريبيه (وهى العلوم الخاصه وتشمل العلوم

الطبيعية وعلم النفس والعلوم الاجتماعية) . وقد تبدو هذه العلوم كلها ، وكأنه لا وحدة بينها . ولكن كارناب يدافع عن وجود وحدة تجمع ما بينها .

ذهب كارناب إلى أن تحليل اللغة كان له الفضل الأكبر فى أن يبين لأصحاب دائرة فينا أن الفلسفة لا يمكن أن تمثل بناء أو نسقاً فكرياً متعالياً على مجموعة الأحكام التجريبية والقوانين العلمية وذلك لأنها ليست إلا اللغة المنتقاة النقية ، أو لغة « ثانى درجة » لهذه القوانين العلمية .

هنا وعلينا أن نوجه انتباه القارىء إلى أن المناطقة الوضعيين حين يقولون إن الفلسفة لا شأن لها بأمور الواقع وإنها لا تتكلم إلا بعد أن يكون قد فرغ العلم من كلامه وتحليلاته فإنهم لا يقصدون بهذا مطلقاً أن يجعلوا الفلسفة (بالمعنى التقليدى) تابعة للعلم ، تتكلم حيث يتكلم وينتهى إلى نظريات وحلول ، وتصمت حيث يصمت هو . كلا ! لا يقصد المناطقه الوضعيون إلى شيء من هذا . وذلك لأن الفلسفة عندهم أصبح لها مفهوم خاص ، إذ قد استحالت إلى علم التراكيب اللغوية . ولهذا ، فإنهم عندما يقولون إن الفلسفة تتكلم حيث يتكلم العلم فإنهم لا يقصدون بهذا إلا أن تكون الفلسفة تحليلا لغوياً للغة الفزيائيه المألوفه فى العلوم التجريبيه ، تحليلا يقوم على أساس تجريد هذه اللغة من محتويات التجربه ومن كل إشارة إلى الظواهر والوقائع .

على أى حال ، العلوم ـ كما قلنا ـ تنقسم عند كارناب إلى علوم صورية (الرياضيات والمنطق) وعلوم تجريبية . فقضايا المنطق والرياضيات قد نظر إليها على أنها تحصيل حاصل . فعند ماأقول ـ والمثال من عند كارناب ـ : « هذا (الشيء (أ) أسود » . [مع ملاحظة أن كارناب قد وضع كلمة الشيء بين

قوسين وذلك لنفهم مايريد أن نفهمه من أن الأشياء عنده لم يعد لها هذا الوجود المادى الذى نقصده فى حديثنا عنها ، بل أصبح الشيء مجرد « لفظة » ، على النحو الذى أصبح به سقراط « لفظة » سقراط لاشخص سقراط) . عند ما أقول هذا (الشيء) (ا) أسود فإن هذه قضية إخبارية عن ا . لكن إذا أضفت إليها : « أو أزرق » بحيث تصبح : « هذا الشيء (ا) أسود أو أزرق » ، فإن حصيلة الأخبار عن (ا) ستقل. أما إذا أضفت إلى نفس العبارة الأولى : « أو لاأسود » بحيث تصبح : « هذا الشيء (ا) أسود أو لاأسود » ، فإن هذه القضية الجديدة لن تخبرنى بشيء على الإطلاق عن (ا) . لأنها تفتح المجال أمام كل الاحتمالات ، ولأنها بهذا الاعتبار قضية من قضايا تحصيل الحاصل . وبالرغم من أن هذه لاحوى لها ، إلا أن لها أهمية كبرى بالنسبة إلى المناطقة الوضعيين ، لأنها هى التى تساعدهم فى تحويل قضايا العلم المشتملة على فحوى إلى قضايا صورية لافحوى لها .

هذا هو القسم الأول من العلوم . أما القسم الثانى فهو العلوم التجريبية. وكارناب يدخل علم النفس وعلم التاريخ والعلوم الاجتماعية ضمن العلوم التجريبية . ويقول إن الناس قد اعتادوا أن يسمعوا من المتخصصين فى هذه العلوم أن لها منهجاً خاصاً بها ، وهو المنهج التاريخى ، الذى يقوم على افتراض أن المؤرخ لايستطيع أن يمنع ذاته من التدخل فى مسار الوقائع التى يبحثها . إلا أن كارناب يقول إن هـذه التفرقة بين العلوم الطبيعية أو الفزيائية وهذه العلوم التى يطلق عليها الألمان اسم معرفة الروح Geistewissenschaften لامبرر لها على الإطلاق وذلك إذا التفتنا إلى اللغة الصورية التى يقترحها ، وهى لغة مفرغة من المضامين والموضوعات والتجارب والظواهر . ومن الطبيعى أن تتفق كل العلوم ، إذا وجهنا أنظارنا فقط إلى

هذه اللغة الصورية . فى هذه اللغة الصورية تلتقى علوم الروح بالعلوم الفزيائية ، وعلوم المادة العضوية بعلوم المادة غير العضوية . وفيما يتصل بعلوم الحياة (المادة العضوية) يلاحظ كارناب أن التطور الحالى لعلوم الحياة لايسمح لنا بأن ندعى أن اللغة المستخدمة فى وصف المادة غير العضوية ستكون صالحة فى الوقت نفسه لوصف المادة العضوية . لكن علماء دائرة فينا يقولون إن مستقبل علوم الحياة مازال خصباً ، وأن الكلمة الأخيرة فى هذه العلوم لم تكتب بعد ، وأن التجارب المقبلة من شأنها أن تساعدنا على أن نعبر تعبيراً « علمياً » عن مصطلحات غير علمية مثل : الخلية ، انقسام الخلية ، التطور ، النمو .. الخ .

ذلك إذن هو مايقصده المناطقة الوضعيون حين يتحدثون عن وحدة العلوم . فى فلسفتهم الجديدة التى أطلقوا عليها أحياناً اسم « الوضعية المنهجية » (هكذا يسميها كارناب) . وهو يقول فى تفسيره لكلمة منهجية : « إننا نقصد بكلمة منهجية التعبير عن أننا نشير إلى نظرية تتحدث فقط عن الإمكانية المنطقية لبعض التحولات اللغوية المستخلصة ، ولا تتحدث أبداً عن الواقع والمظهر أو الوجود والعدم للمعطيات » (فقال « الفزياء كلغة عامة » ، الطبعة المشار إليها ، ص ٤٢٠) .

وكما تحدث وتجنشتين عن « الانعزالية » وامتدحها ، نجد كارناب يصف هو الآخر هذه الوضعية المنهجية بأنها انعزالية منهجية فيقول : « إن نظريتنا القائمة على أن قضايا البروتوكول تكون أسس كل البناء العلمى . من الممكن أن نطلق عليها اسم « الوضعية المنهجية » . وبتعبير أخص من الممكن أن نسميها « بالانعزالية المنهجية » (نفس المرجع ، نفس الصفحة) . ثم يضيف : « وذلك بالقدر الذى يصبح كل شخص قادراً على أن يستعمل لغة بروتوكول خاصة به كأساس للغة العلمية . »

(٢٩)

عالجنا حتى الآن نقطتين رئيستين فى فلسفة رودلف كارناب . النقطة الأولى تتصل بشرح معنى الوضعية المنطقية أو المنهجية وشرح معنى اللغة الصورية . النقطة الثانية تتعلق بوحدة العلم كما يفهمها كارناب . وعلينا الآن أن نشير إلى فلسفة كارناب فى التحليل المنطق . يقول كارناب : « مهمة التحليل المنطق قائمة فى تحليل كل معارفنا ، كل أقوالنا فى العلم وفى الحياة اليومية من أجل أن نوضح معنى كل قول منها و نبين الروابط القائمة بينه وبين الأقوال الأخرى » .

فإذا وردت عبارة ما فى حديثنا ، فعلينا أن نسأل أنفسنا هذا السؤال : ماهى الدواعى التى تجعلنا واثقين من صدق أو كذب هذه العبارة ؟ وقد أطلق الفلاسفة على هذا السؤال اسم « سؤالا معرفياً » أى سؤالا فى نظرية المعرفة . ولكن المناطقة الوضعيين ينظرون إلى مبحث نظرية المعرفة أو مبحث الإبستمولوجيا على أنه فرع من التحليل المنطق ، بالإضافة إلى مايشتمل عليه أيضاً من إجابة على بعض الاستفسارات النفسيه التى تتعلق بطرق الوصول إلى المعرفه . وهى استفسارات يجيب عنها علماء النفس .

لكن هذا السؤال الذى سألناه حول صدق أو كذب عبارة ما ، يفترض سؤالا آخر هو : ماهو منهج التحقيق الذى نتبعه للتأكد من صدق العبارة ؟ .

يفرق كارناب بين نوعين من التحقق أو التحقيق : التحقق المباشر والتحقق غير المباشر .

ومعيار التحقق المباشر هو الإدراك الحسى . فإذا كانت العبارة يقابلها

شيء فى عالم المشاهدة أو الشهادة الحسيه فهى صادقه . وإلا فهى كاذبه . فإذا قلت : « أرى الآن مربعاً دائرياً على أرضية زرقاء » . فعلى أن أنظر أمامى ، فإذا وجدت هذا المربع على هذه الأرضيه المتصفة بذلك اللون ، فالعبارة صادقه . وإلا فهى كاذبه . ولكننا سنترك الآن جانبا هـــذا التحقيق المباشر بالمشاكل الإبستمولوجيه التى يثيرها عند كارناب . ونفضل أن نوجه أنظارنا هنا فقط إلى مشاكل التحقيق غير المباشر .

فإذا قلت مثلا : « هذا المفتاح مصنوع من الحديد » . فإن هناك وسائل عدة للتحقق من صدق هذه العبارة . مثال ذلك : أقرب المفتاح من مغناطيس، فأشاهد انجذاب المفتاح إلى المغناطيس . والاستدلال هنا يجرى على هذا النحو .

العبارة التى نريد البرهنه عليها هى : هذا المفتاح مصنوع من الحديد . هذه هى القضيه (١) أو ق ١

إذا قرب الشيء المصنوع من الحديد إلى المغناطيس ، فإنه ينجذب إليه . وهذا قانون فزيائى ثبت تحققه . ولنرمز لهذه العبارة بـ ق٢

هذا القضيب من الحديد مغناطيس . وهذه العبارة ثبت تحققها . ولنرمز لها بـ ق ٣

المفتاح الآن بالقرب من القضيب . وهذه العبارة أتحقق منها عن طريق الملاحظه . ولنرمز لها بـ ق٤ .

ومن هذه المقدمات الأربعه استخلص القضيه الخامسه ق٥ وهى : « سينجذب الآن المفتاح إلى القضيب » .

لكن امتحاننا لصدق ق ١ لم ينته باستخدامنا لهذه الوسيلة . إذ أن علينا أن نجرى تجارب أخرى بمغناطيس ثان ، وثالث .. وهكذا . وعلينا أيضاً أن نلجأ إلى وسائل أخرى فى التحقق من صدق ق ١ . علينا أن نجرى تجارب أخرى : كهربائية . آلية ، ميكانيكية ... الخ . وهذه التجارب لاتنتهى . لكن لنفرض أننا وصلنا إلى عدد هائل من التجارب ، واستنفدنا جميع الوسائل فى كل فروع العلم من أجل التحقق من صدق هذه العبارة . هل تنتهى مهمتنا بهذا ؟ هل تقف مهمتنا عند حد ؟ يقول كارناب .

« إذا كانت نتائج جميع هذه التجارب إيجابية فإن يقين القضية أو العبارة يتزايد تدريجياً . وقد نصل بسرعة فى تجاربنا إلى حد نكتفى معه باليقين نشدانا لتسهيلات عملية . لكننا لن نصل إلى اليقين المطلق أبداً . وذلك لأن عدد الأمثلة المستخلصة من القضية ق ١ ، بالاستعانة بقضايا أخرى حققت تحقيقاً سابقاً أو حققت تحقيقاً مباشراً لاينتهى . ولهذا فهناك دائماً إمكانية قائمة . وهى إمكانية أن نجد فى المستقبل مثالا سلبياً (مثالا لايؤيد صدق العبارة) ، مهما كانت درجه احتمال العثور على هذا المثال صغيرة . ولهذا فإن القضية الأولى أو ق ١ لا يمكن أن تحقق تحقيقاً كاملاً أو تاماً . فإننا سنسميها بالفرض » . من مقال كارناب ، الفلسفة والتركيب المنطقى — الطبعة السابقة ، ص ٤٢٦) .

لكن ألا يكفى أن ينجذب المفتاح مرة واحدة إلى قضيب المغناطيس حتى نكون على يقين من أنه مصنوع من الحديد ؟ لم يصر كارناب على إجراء التجارب عدة مرات وبوسائل مختلفة ؟ لم يصر على القول بأننا لن نصل إلى اليقين التام أبداً ، وأن المستقبل يحمل معه دائماً إمكانية وجود مثال سلبى سيثبت لنا أن هذا المفتاح ليس مصنوعاً من الحديد ، بالرغم من أنه قد ثبت لنا آلاف المرات أنه كذلك ؟

السبب فى هذا أنه عالم فى المنطق . وأن علم المنطق ـ كما يتصوره هو وأصحابه ـ لا يمكن أن يكون علما فى اليقين ، حتى ولو كان هذا اليقين يقينا تجريبيا . لقد اعتاد طلبة الدراسات المنطقية الفلسفية أن يدرسوا فرعا هاما من فروع علم المنطق وهو « منطق مناهج البحث » . واعتادوا أن يدرسوا فيه « المنهج التجريبى » . وهذا المنهج هو فى صميمه منهج لدراسة اليقين فى ميدان الدراسات التجريبية ، كما كان المنطق الصورى منهجا لدراسة اليقين الصورى فى ميدان الحقيقة المتسقة . لكن دراسة المنهج التجريبى بهذا المعنى لم يعد ثمة مايدعو إليه بعد ظهور الوضعية المنطقية . أو إننى أتصور الوضع على هذا النحو (وهذا رأى شخصى) . وذلك لأننى أعتقد أن الوضعية المنطقية قد دخلت ميدان الدراسات الفزيائية التجريبية . لتحقيق هدف معين . هو تشكيكنا فى اليقين التجريبى . تماما كما أن الذرية المنطقية قد قامت أساسا لتشكيكنا فى اليقين الصورى الذى يتابع فى ميدان الحقيقة المتسقة مع نفسها ، المتطابقة مع ذاتها .

لم هذا الإصرار على إجراء تجارب متنوعة لا تنتهى على ظاهرة معينة مع عدم إغفال مايحمله المستقبل فى طياته من عدم اليقين ؟ مَثَل كارناب والمناطقة الوضعيين فى هذا كمثل شخص أصيب بحمى خفيفة ، فعرضته عائلته على طبيب فشخص الداء وكتب الدواء ، وشفى المريض ولكن عائلته أصرت مع هذا ، وبالرغم من إبلاله من مرضه ، على عرضه على طبيب ثان وثالث ، ثم لم تكتف بهذا ، فأصرت على عرضه على « كونسلتو » من الأطباء ، فأفتى هذا « الكونستلو » من الأطباء بأن الشخص معافى تماما وبأنه لاشىء عنده . ومع هذا أيضا ، فالعائلة تصر على أن هذا الشخص مازال مريضا ، وتحاول إقناعه بأنها لم تصل بعد إلى التحقق من شفائه ، لأن المستقبل ـ المستقبل البعيد ـ يحمل معه فجاءات وتوقعات غير مأمونة ! ! وكل هذا بالرغم من أنف هذا الشخص وأنف الأطباء جميعاً .

إن المفتاح الذى أمامى مصنوع من الحديد . وأنا أعرف هذا قبل أن أجرى عليه أية تجربة . لكنى ـ ومن أجل أن يطمئن قلبى ـ رأيت أن أقربه إلى قضيب من المغناطيس ، لأتحقق بنفسى من انجذابه إليه ، فانجذب. ورأيت بعينى رأس انجذابه إلى المغناطيس . ألا يكفى هذا لإقناعى أن المفتاح مصنوع من الحديد ؟ لم أعاود التجارب بقضبان أخرى من المغناطيس ؟ ولم ألجأ إلى وسائل تجريبية أخرى ؟ هل يسمح وقت العلماء بإضاعته فى كل هذا العبث ؟

استشيروا العلماء يا سادة قبل أن تتحدثوا باسمهم . استشيروهم وسيقولون لكم فى وجهكم إنكم لمخربون ! !

لن نصل مع الوضعيين الناطقة إلى اليقين أبدا ! ! ومثال المفتاح المصنوع من الحديد مثال بسيط جدا ، يقوم على تجريب محدود . فما بالك إذا تعقد التجريب وتشابكت الظواهر العلمية وأصبح الهدف من التجربة هو التحقق من صدق قانون علمى ، وليس مجرد إثبات أن مفتاحا مصنوع من الحديد ! !

* * *

وقبل أن أنتقل إلى عرض آراء كارناب فى التحقيق المباشر أود أن أشير مرة أخرى إلى رفضه لقضايا الميتافيزيقا والأخلاق والجمال ؛ وذلك لأن مناقشة التحقيق غير المباشر عند كارناب قد ألقت أضواء جديدة على رفض المناطقة الوضعيين للقضايا الميتافيزيقية والأخلاقية والجمالية .

يقول كارناب . إن علينا أن نفرق بين تصورين للواقع . أحدهما يرد فى العبارات التجريبية ، والآخر يرد فى العبارات الفلسفية . فى هذه العبارات الأخيرة يتناول الفيلسوف واقعية العالم الخارجى ككل . لكن

كارناب يتساءل : ما لسبيل إلى إقرار واقعية العالم الطبيعى أو الخارجى ؟ ويجيب كارناب بأنه لا سبيل إلى ذلك بل إن إجابته الحقيقية على هذا السؤال أن السؤال نفسه لا معنى له . إذ يقول : « أسيء فهم أفكار دائرة فينا أحياناً . فظن أنها تنادى بإنكار واقعية العالم الطبيعى ، لكننا لا ننكر هذه الواقعية . حقاً ، إننا نرفض القول بحقيقة هذا العالم الطبيعى ، إلا أننا لا نرفضها باعتبارها كاذبة ، بل باعتبار أنها لا تحمل معنى ، والنظرية المثالية المضادة لهذه النظرية موضوع للرفض نفسه . فنحن إذن لا نؤكد ولا ننكر هذه النظريات إننا نرفض السؤال » (مقال : الفلسفة والتركيب المنطقى ، ص ٤٢٩ — قارن نصاً شبيهاً بهذا ذكرناه آنفاً لبرتراند رسل) . وما قيل فى إنكار واقعية العالم الخارجى يقوله كارناب فى إنكار واقعية العقول الأخرى ووجودها ، أو — والمعنى واحد — فى رفض السؤال عن وجود الآخرين وعقولهم ، ويقوله كذلك فى رفض السؤال عن واقعية ووجود الكليات ، ووجود خصائص المادة نفسها ، ووجود العلاقات القائمة بين الشيء والأشياء الأخرى ، ووجود الأعداد (نفس المرجع نفس الصفحة) .

والأخلاق مرفوضة كذلك لأن النظريات الأخلاقية كلها أوامر ونواهى . والأوامر لا يمكن التحقق منها . إنها ليست عبارات وصفية . هل نقول بالنظريات الأخلاقية باعتبارها نظريات فى القيمة الأخلاقية ؟ كلا . يقول كارناب لنا — نحن الذين نؤمن بعلم الأخلاق وبالقيم الأخلاقية وبضرورة البحث الفلسفى فيها — لا تخدعونا ، لأن — والكلام على لسانه هو — القيمة التى تقول « القتل شر » ليست إلا صيغة أخرى للأمر الذى يقول « لا تقتل » والأمر شبيه بهذا فى القيم الجمالية .

لكن رفض كارناب والمناطقة الوضعيين للمباحث الفلسفية والأخلاقية

والجمالية ، يرجع فيما بدا لى — إلى سبب آخر غير قولهم عنها إنها قضايا لا تتحقق فى الواقع ، ولا يمكننا أن نبحث فى يقينها . لأننا قد رأينا أن أن المناطقة الوضعيين ـ سواء فى ميدان الفلسفة أم فى ميدان العلم — ليسوا طلاباً لليقين ، وأن قضية اليقين لا تهمهم فى قليل أو كثير . بل إنى أزعم أن دورهم الرئيسى الذى أضطلعوا به هو إبعادنا عن اليقين،سواء كان الأمر يتعلق باليقين الصورى المنطق أو باليقين العلمى التجريبى أو باليقين الفلسفى الأخلاقى الذى نستطيع أن نطلق عليه اسم « اليقين الشامل » أو « اليقين الكلى » . فإن كانت المسألة إذن هى مسألة اليقين والصدق والتحقق،فالأمر فيما يتصل بالفلسفة والأخلاق لا يختلف ، بالنسبة إلى الموقف العام الذى اتخذوه ، فى قليل أو كثير ، عن موقفهم من اليقين التجريبى ، بل عن موقفهم من اليقين البسيط الذى يتناول وجود وواقعية الأشياء المحسوسة . وقد رأينا هذا فى عرضنا السابق لفلسفة كل من وتجنشتين ورسل . وسنرى شيئاً شبيهاً به عند عرضنا لموقف كارناب من « التحقيق المباشر » .

واستناداً إلى هذه المقدمات ، فإنى أعتقد أن من واجبنا ، فيما يتصل بتبرير رفض المناطقة الوضعيين والذريين البحث فى القضايا الميتافيزيقية والأخلاقية والجمالية ، أن نبحث عن سبب آخر غير هذا التبرير الظاهرى الذى قد يخدع بعض الناس ويصدقوه ، والذى يقولون فيه إننا نرفض أمثال هذه القضايا لأننا لا نلتقى بها فى الواقع . نقول إن علينا أن نبحث عن تعليل آخر لرفضهم هذا لأنهم لم يكونوا يوما ما باحثين عن الواقع ، وليسوا طلاب يقين فى أى مجال من المجالات .

أما هذه العلة الأخرى التى بدت لنا على أنها السبب الحقيقى فى رفض أصحابنا البحث فى مثل هذه القضايا الفلسفية ، وفى قولهم عنها إن الأسئلة الخاصة بها لا معنى لها على الإطلاق ، أن القضايا الفلسفية الأخلاقية الجمالية

تقطع الطريق على توقعات المستقبل ولا تتضمن أية إشارة إلى التعلق بالمستقبل .

وسيقول قائل لى : وهل الوضعية المنطقية فى رأيك مذهب «مستقبلى» وهل المستقبل والتعلق به يهم أصحاب هذا المذهب ؟ وسأجيب بالإيجاب . لكن بشرط أن لا نفهم من هذا أنهم مهتمون بالمستقبل من أجل حياة أفضل ، أو من أجل « غد مشرق » ، أو من أجل أن هذا المستقبل سيحمل لنا معه بين طياته مزيداً من اليقين ، مزيداً من انتصارات الإنسان على الطبيعة ، مزيداً من الفتوحات العلمية . كلا . لا شيء من هذا على الإطلاق . فمثل هذه الأحلام تراود نفراً آخر من الفلاسفة يؤمنون بالعلم وبالإنسانية والتقدم البشرى . أما أصحابنا فلا يؤمنون بشيء من هذا . ولهذا كان الباعث على اهتمامهم بالمستقبل مختلفا تماماً عن البواعث التفاؤلية التى أشرنا إليها الآن . إن المناطقة الوضعيين يؤمنون بالمستقبل لأنه يحمل مزيداً من عدم اليقين . إنهم يؤمنون به لأنه سيزيد من حيرة الإنسان أمام إلغازات الحقيقة والصدق . إن يقينك بأن المفتاح الذى أمامك مصنوع من الحديد يقين خادع . إنك ساذج إذا صدقت بهذا دون أن تقوم بالتجريب الذى يثبت لك هذا . لكن تجربة واحدة ، لا ، بل وتجارب متعددة متنوعة تقوم بها فى الحاضر ، لا تكفى لتدعيم يقينك بأن المفتاح مصنوع من الحديد . عليك بالإضافة إلى هذا أن تتجه إلى المستقبل لتزداد حيرة على حيرة . لأنك إذا افترضت — مجرد فرض — أنك قد أكثرت من التجارب ونوعت فيها إلى درجة التشبع ، حتى لاح لك اليقين من بعيد فعليك أن لا تركن إلى هذا الوهم (فى نظرهم) . بل من واجبك أن تفترض أن المستقبل سيظهرك على حالات سالبة تزعزع فيك هذا البصيص من أمل اليقين الذى كان قد لاح لك .

وإذا نظرنا إلى القضايا الفلسفية الأخلاقية فى ضوء هذه الملاحظة ، وجدنا أنها لا تتضمن أية إشارة إلى المستقبل بهذا المعنى ، إلى المستقبل باعتباره « خزاناً كبيراً لعدم اليقين أو للايقين » . إن النظريات الفلسفية والأخلاقية والجمالية ليست فى مجموعها إلا أحكاماً كلية شاملة على واقعية الكون أو الوجود ، وعلى مشاركة هذا الوجود الكلى لحقيقة أخرى قد تكون الله ، وقد تكون العقل الإنسانى بمقولاته . ولكنها ـ وهذا هو ما يهمنا أن نبرزه هنا ـ تتعلق معظمها بالحاضر . وقد تتضمن كذلك نظرات فى الماضى والتاريخ والتطور ، وقد تشتمل أيضاً على نظرات فى المستقبل (الأمل فى حياة أخرى مثلا) . ولكن نظرات الفلاسفة فى الماضى تحمل معانى الحتمية والجبرية واتصال الكائنات . . الخ ، وأبحاثهم فى المستقبل قد حملت معانى الخير للبشرية والتقدم والإيمان بالإنسان . ومن أجل هذا رفضها المناطقة الوضعيون . ففيما يتصل بالماضى ، نجدهم يقدمون لنا مبدأ « الاتفاق والمواضعة » فى مباحثهم اللغوية والرياضية ليكون بديلا لقوانين الحتمية وما إليها . وفيما يتصل بالمستقبل ، نجدهم يعلقون اليقين العلمى التجريبى على هذا المستقبل المفعم بالحيرة واللايقين ليكون بديلا لأقوال الفلاسفه ـ على اختلاف نزعاتهم ـ فى الغد المشرق .

(٣٠)

وقد يظن ظان أن نقدنا السابق للفلسفة الوضعيه المنطقيه لا يتمشى مع دقة العلم وتعقيده ، وأننا قد ركبنا السهل حين رفضنا أن يستمر التجريب العلمى على النحو الذى أراده أصحابنا . وقد يظن أيضاً أن المناطقه الوضعيين بإصرارهم على أن ينتقل التحقيق من تجربة إلى أخرى دون أن يتوقف ، إنما يصدرون فى هذا عن حبهم للدقة العلمية ، وعن عدم اطمئنانهم إلى التجربة البسيطة الساذجه .

لكن هذا وسواس خناس، ووهم كاذب. فنحن حريصون كل الحرص على دقة التجربة العلميه، ونؤمن مع جاستون بشلار[1] J. Bachelard أن العلم لم يعد شيئيا، أى أنه لم يعد يكتفى بملاحظة المادة «من الظاهر» وبالعين المجردة بل أصبح ينظر إليها على أنها «موضوع ميكرسكوبى». إننا نؤمن إيمانا عميقا بأن العلم المعاصر قائم على منطق نستطيع أن نسميه «بالمنطق اللا أرسطى». ذلك من ناحية ابتعاده عن الإدراك العادى للأشياء وعما لهذه الأشياء من مواضع محددة فى المكان. لكننا نؤمن فى الوقت نفسه بأن الوصول إلى اليقين فى التجارب المعقدة، واتفاق كلمة العلماء حول تحقق الموضوع الميكرسكوبى أيسر مرات ومرات من اتفاقهم أو اتفاق الناس العاديين حول الإدراك العادى للموضوع البسيط، وأن الوصول إلى اليقين فى هذا الميدان العلمى الصحيح أسرع من الوصول إليه فى ميدان الإدراك الحسى الساذج. وذلك لأن الموضوع فى التجربة العلميه المعقدة لن يكون متروكا لهذه التأثرات الذاتية التى تسيطر على الإدراك الحسى البسيط وتجعله أبعد ما يكون عن التحقق العلمى. ومن أجل هذا، فإننا لا نثق فيما يزعمه المناطقه الوضعيون من أن حلقات التحقق من اليقين التجريبى لا تقف عند حد، أو من أننا كلما أوغلنا فى التجربة العلمية ازددنا حيرة وازددنا بعداً عن اليقين.

خذ مثلا فكرة علمية كفكرة الكتلة. فأول صورة نستطيع أن نكونها عن الكتلة فى الواقعية الساذجة تتمثل فى المادة الكبيرة الحجم. فالطفل مثلا يختار من الأشياء أكبرها عظما. ولكن هذه الفكرة عن الكتلة خاطئة لأنه لا علاقة للكتلة بالحجم فأكبر الأشياء حجماً ليس

---

(١) J. Bachelard : La Philosophie du Non. Essai d'une philosophie du Nouvel Esprit Scicntifique, Paris, P. U. F. 1949, ch. I.

بالضرورة أكبرها كتلة (قارن مثلا كرة الماء وكرة التنس) . وبدخول فكرة الوزن فى تحديدنا للكتلة انتقل بحثنا فى الكتلة من الميدان الحسى إلى الميدان التجريبى . ولكن هذا الانتقال ساعدنا فى السيطرة عليها ، وزاد من يقيننا فى قدرتنا على تحديدها . ثم جاء نيوتن وأصبحت الكتلة = القوة × العجلة . وفى هـــذا التصور لم تعد الكتله تمثل ما يحويه الجسم الساكن الثابت من مادة . بل أصبح من المتعذر علينا أن نفهم الكتله إلا إذا تصورنا المادة فى حالة من الحركة الدائمه ، ذات السرعة المتغيرة . وأصبح لزاماً علينا أن نقرن هذه السرعة المتغيرة باللحظة الزمنيه التى تتم فيها (الأمر الذى أدى إلى فكرة العجله) . وجاء القرن العشرون فأدخل أينشتين فكرة جديدة فى تحديد ازدياد يقيننا بالكتله وهى فكرة الطاقة .. فأصبحت الكتله = $\frac{\text{الطاقة}}{(\text{سرعة الضوء})}$ وازدادت الكتله تعقيداً ، ولكن كلما زاد التعقيد درجة ازداد يقيننا بالسيطرة عليها وبقدرتنا على الإحاطة بكل ما فيها . وأخذت الكتله فى التعقيد أكثر وأكثر فى ميكانيكا «دراك» Dirak ، فأصبحت الكتله تشتمل على جميع الأفكار السابقه مضافاً إليها فكرة جديدة ، وهى فكرة انتشار الالكترونات فى المجال المغناطيسى الكهربى ، وحساب قواعد هذا الانتشار .

الذى نريد أن نقوله هنا بضربنا هذا المثال أننا فى كل خطوة نخطوها فى التعقيد العـــلمى ، يزداد يقيننا درجه . فليس بصحيح إذن ما يقوله الوضعيون المناطقه من أن هذا التعقيد العلمى يساعد على زيادة حيرتنا ، ويزيد من عدم يقيننا .

(٣١)

سنتناول الآن «التحقيق المباشر» عند كارناب .

يتطلب التحقيق أو الامتحان المباشر لصدق قضية ما مثل القضية :

« هناك مفتاح على القمطر » ، أن نحدد شروط الامتحان . فعلى أن أقف بالقرب من القمطر ، وعلى كذلك أن أتحقق من أن الإضاءة كافية تسمح لى برؤية المفتاح . فإذا كانت القضية صادقة فإنى أعبر عن ذلك بالجملة الآتية : « أرى مفتاحاً على القمطر » وإذا كانت كاذبة فإنى أعبر عن ذلك بالجملة الآتية : « لا أرى مفتاحاً على القمطر » .

لكن علىّ أن لا أنسى أن هاتين العبارتين عبارتان ماديتان وأن من واجبى أن أحولهما إلى الأسلوب الصورى العلمى . وإذا فعلت هذا ، فإننى سأجعل التحقيق غير مباشر وسأمر حينذاك بسلسلة طويلة من التجارب تؤدى بى إلى اللايقين .

ولكنى أريد أن أظل على أرض التحقيق المباشر ، فهل من سبيل إلى ذلك ؟

يجيب كارناب على هذا السؤال . ويطالبنا بأن نقارن العبارات الأربع الآتية : (مقال الحق والتحقق ـ الطبعة السابقة) .

١ — « السائل الذى فى هذه القنينة خمر » .

٢ — « الجملة التى تقول : «السائل الذى فى هذه القنينة خمر» صحيحة » .

٣ — س : يعرف (فى هذه اللحظة) أن السائل الذى فى هذه القنينة خمر .

٤ — س : يعرف أن الجملة التى تقول : « السائل الذى فى هذه القنينة خمر » صحيحة .

وقبل أن نقوم بتحليل هذه العبارات ينبهنا كارناب إلى أن كلمة «معرفة » التى وردت فى (٣) ، (٤) يجب أن نفهمها على أنها تعنى المعرفة الناقصة ، أو المعرفة التى تمثل مزيجاً من اليقين واللايقين .

والآن يقول كارناب إنه يريد أن يصل إلى البرهنة على أن العبارة (١) مساوية منطقياً للعبارة (٢) . حقاً إنهما مختلفتان من ناحية الشكل لأن الأولى تتعلق — كما يقول هو — بالجانب الموضوعى للغة ، أما الثانية فتتعلق بالجانب السيمى أو التركيبي لها ، لكنهما متساويان منطقياً .

هذا ما يريد أن يبرهن عليه كارناب . ومن الطبيعى أن يكون هذا مقصده . لكننا قبل أن نمضى فى برهنة كارناب على هذا ، وفى بيان العلاقة بين هذه البرهنة والتحقيق المباشر نود أن نتساءل فى صدق هل العبارة (١) مساوية حقاً للعبارة (٢) ؟

عندما أقول : « القول بأن ضعف الإثنين أربعة قول حق أو قول صحيح » . فما هو الحق أو الصحيح هنا على وجه الدقة ؟ هل الصحيح هنا هو الجملة أو مجموعة الألفاظ التى ذكرت فيها إن ضعف الإثنين مساو للأربعة أم أن الصحيح هو الواقعة أو الحقيقة التى تكمن فى أن ضعف الإثنين مساو للأربعة والتى جاءت الجملة اللفظية مجرد تعبير عنها أو مجرد صياغة لفظية لها ؟ أم أن الصحيح هنا هو الإثنان معاً : الجملة اللفظية والواقعة الوجودية التى تقع خارجها ؟

إننى لا أعرف — أيها القارى — أى طرف من هذه الأطراف الثلاثة ستختار . لكن إذا أردت أن تعرف رأيى الخاص ، فأنا أميل إلى اختيار الطرف الثالث . ذلك لأن الصحيح — فيما يبدو لى — ليس هو مجرد التعبير اللفظى ، بل هو هذا التعبير اللفظى والواقعة التى يعبر عنها . والمشكلة كما ترى تتعلق بنظرتنا إلى اللغة : هل هى بناء لفظى مستقل ؟ أم أنها بناء لفظى ، له كون خاص ، ولكنها فى الوقت نفسه تعبير عن وجود معين ؟ ويبدو لى أن النظرة الصحيحة إلى اللغة هى هذه النظرة الأخيرة . وذلك لأن الأربعة ضعف الإثنين ، سواء قلت هذا فى جملة أم لم أقله .

أما كارناب فيريد أن يقرر — على العكس من ذلك — أن اللغة ليست تعبيراً عن شيء ما أو عن وجود ما ، وليست قالباً لفكرة أو حقيقة معينة ، وإنما هي هي هذه الحقيقة ، وهي هي هذا الوجود ، أي أنه لا حقيقة وراءها ، ولا وجود وراءها .

على أي حال ، من الأفضل أن نعود إلى فكر كارناب لنرى ما يريد أن يسوقنا إليه .

فهو يفترض أن العبارة (١) مساوية للعبارة (٢) (ونقول إنه يفترض هذا مع أننا كنا نتوقع أن يقدم لنا برهنة على هذا ، إلا أنه لم يفعل) .

والآن إذا نظرنا إلى العبارة (١) والعبارة (٣) وجدنا أنهما لا يقولان نفس الشيء . (وهذا كلام كارناب نفسه) .

لكن من حقنا أن نسأله لماذا ؟ وواضح أن التفرقة هنا بين العبارتين قائمة فى أن الأولى تقرر وجوداً ، أما الثانية فهى عبارة تتناول معرفة شخص هو الشخص «س» بالموجود الذى تقرره العبارة الأولى . أليس عجيباً ومدهشاً حقاً أن يفصل كارناب بين الوجود والمعرفة ولا يفصل بين الوجود والكون اللفظى للجملة ؟ أليست الجملة اللفظية تعبيراً عن معرفتى بالوجود ؟ ألا تمثل الجملة الوجود الواقعى بعد أن تم اتصال ذاتى العارفة به وعبرت عن معرفتى هذه بالجملة اللفظية التى تقول بأن السائل الذى فى القنينة خمر ؟

على أي حال ، سنأخذ كلام كارناب على علاته . فهو يقول :

العبارة (١) مساوية للعبارة (٢) .

· العبارة (١) والعبارة (٣) لا تقولان نفس الشيء .

∴ العبارة (١) (الجملة التى تقول « السائل الذى فى هذه القنينة خمر » صحيحة) ليس لها نفس المحتوى الذى للعبارة (٣) (س يعرف — فى هذه اللحظة — أن السائل الذى فى هذه القنينة خمر) .

ما الذى نستخلصه من هذا ؟

نستخلص أن التحقيق المباشر ليس ممكناً ، أو أنه لا يوصلنا إلى اليقين تماماً كما رأينا هذا فى التحقيق غير المباشر ، وذلك لأن هذا التحقيق المباشر الذى عبرت عنه العبارة (٣) فى قولها بأن شخصاً ما هو الشخص س قد عرف أن السائل الذى فى هذه القنينه خمر ، وتحقق من هذا تحقيقاً مباشراً لا تساوى كلام « س » هذا عن معرفته وتعبيره عنها تعبيراً لفظياً فى العبارة (٣) التى تقول : « الجملة التى تقول » السـائل الذى فى هذه القنينة خمر « صحيحة » . أو قل إن العكس هو الصحيح . أى أن كلام « س » عن معرفته وهو الكلام الذى نقلته العبارة (٢) هو الذى لا يساوى معرفة س التى عبرت عنها العبارة (٢) . وذلك لأنه أنقص قليلا من المعرفة . لكن لما كان الكلام اللفظى هو كل ما يعترف به كارناب ، فسينتج من هذا حتما أن الوسيلة الوحيدة التى نعبر بها عن التحقيق المباشر ، أو التى نملكها للتعبير عن التحقيق المباشر ، لا تقدم لنا اليقين التام .

وإذا كان كل من التحقيق المباشر وغير المباشر لا يقدمان لنا اليقين . فهل معنى ذلك أن الوضعية المنطقية هى فلسفة اللايقين ؟ من الممكن أن نقول بهذا . لكن من الممكن كذلك أن نقول إنها فلسفة الانعزالية واليقين الفردى . وقد رأينا آثار هذه الانعزاليه عند عرضنا لفلسفة وتجنشتين ودفاعه عن هذه الانعزالية فى صيغتها المعروفه : « العالم هو عالمى أنا » . وكارناب هو الآخر يذهب إلى هذا . فيطلق على الوضعية المنطقيه اسم الوضعية المنهجية (بالمعنى الذى رأينا سابقاً) ، ويسميها كذلك « بالانعزالية المنهجية » . فيقول : « إن نظريتنا القائمة على أن قضايا البروتوكول تكون أسس كل البناء العلمى من الممكن أن نسميها بالوضعية المنهجية . . . وبتعبير أخص ، بالانعزالية المنهجية ، وذلك من حيث أن كل شخص من الممكن

أن يستعمل لغة البروتوكول الخاصة به كأساس للغة العلمية العامة » (انظر دراسة كارناب عن اللغة العامة للعلم ، الطبعة السابقة ، ص ٤٢٠) .

(٣٢)

أشعر الآن بأن رسالتى إليك - أيها القارىء الكريم - قد انتهت أو أصبحت قاب قوسين أو أدنى من خاتمتها .

فقد أردت أن يكون كتابى هذا إليك بحثاً فى فلسفة علم المنطق ، باعتبار أنه علم البحث الصورى فى بناء الحقيقة المتماسكة التى لا تتعارض مع الواقع بالرغم من استقلالها التام عنه . على نحو ماعرفه اسبينوزا . ومن حيث أن البحث أصلا « دراسة نقدية لكل من الفلسفة الذرية المنطقية والفلسفة الوضعية المنطقية » ، ولأنه محاولة صادقة لفهم هاتين الفلسفتين التحليلتين ، فقد اخترت ثلاثة فلاسفة يمثلون هاتين الفلسفتين ، أو قل - إن شئت - يمثلون هذا التيار التحليلى الواحد ، وهم وتجنشتين ورسل وكارناب . وقدمت لك صورة صادقة عن فهمهم للفلسفة والمنطق واللغة . وأتبعت كل نظرة من نظراتهم حول الموضوعات والمشكلات التى أثاروها بنظرات نقدية كثيرة ، تخللت البحث من أوله إلى آخره .

وكختام للبحث ، لا أجد خيراً من أن أعرض عليك خلاصة لمباحث جادة عميقة ، قدمها الفيلسوف الوجودى الأشهر ، مارتن هيدجر فى كتابه الذى أشرت إليه سابقاً ، واسمه : « ما الذى ندعوه بالتفكير ؟ » ، حول فهمه للمنطق واللغة ، مدعماً هذا كله بما عرف عنه من ولع شديد بتحليل الألفاظ وردها إلى أصولها اليونانية .

يقول هيدجر إن لفظة « منطق » فى اليونانية ليست إلا اختصاراً لكلمتين أو لتعبير متكامل فى هـــذه اللغة وهو : « ابستميه لوجيكسيه

ومعناه « الفهم الذى يصيب أو يلحق بالكلام أو النطق(لوجوس) . أما « لوجوس » فهو الاسم من الفعل « ليجين » ومعناه ينطق . وكلمة « منطق » المشتقة من الفعل « ليجين » (ينطق) تعنى « ليجين تى كاتاتينوس » ومعنى هذا التعبير « يقول شيئا عن شيء » .

ومعنى هذا أن النطق أو الكلام يشير فى اللغة اليونانية إلى ما يمتد تحت الكلام أو إلى مايقع تحته ، وهو ما يسمى بموضوع الكلام . وما يقع تحت شيء ما ، يسمى باليونانية « أبوكسيمينون » وباللاتينية « الموضوع subjectum . والموضوع هو ما ينصب عليه الكلام . أما مايحمل على الموضوع ، فهو المحمول . ولهذا فإن النطق أو الكلام (لوجوس) باعتبار أنه « ليجين تى كاتاتينوس » معناه « أن يصف الإنسان شيئاً بشيء أو بصفه . أما ما نصفه فلا بد أن يكون موضوعاً ، على نحو ما ، أمامنا . ولا بد أن يكون قريباً من كلامنا ، فهو يلمسه على نحو ما ، باعتبار أن هذا الكلام يشير إليه » (١)

وليس من شك فى أن الميزة الرئيسية للفكر ، فى نظر عالم المنطق ، أنه ما يمكن أن يعبر عنه فى كلام . لكن من أجل أن يتم الكلام ، لابد أن يكون متمشياً أو متفقاً مع موضوعه ، أو لابد أن يكون مما يمكن أن يتفق معه . « فالمثلث » مثلا لا يتمشى مع « الضحك » . ولهذا عند ما أقول مثلا « المثلث يضحك » ، فسيشعر كل من يسمعنى أو يقرأنى ان هذا ليس كلاماً . وذلك لأن الكلام لا يفصح عن محتواه أو مضمونه من حيث أنه مجرد مجموعة من الألفاظ ، بل يفصح عما فيه لإشارة ألفاظه إلى شيء أو موضوع ما ، ولدلالتها على هذا الشيء . وإذا جردنا الكلام من هذه

---

(١) Heidegger : Qu' appelle-t-on penser ? , p. 157

الإشارة أو من هذه الدلالة لأصبح الكلام « متناقضاً » . ومن أجل هذا ، فإننى عند ما أقول إن هذا الكلام غير متناقض ، فإن هذا يفيد فى التو أننا استطعنا أن نصف به شيئاً ، أو استطعنا أن نحمله على شىء .

فليست المسألة إذن مسألة « ترتيب الكلام » ، « أو ترتيب الألفاظ » . وليس هذا الترتيب هو الذى يجعل الكلام كلاماً ، كما يقول المناطقة الوضعيون . إنما لا بد أن يكون الكلام مفهوماً . ولا يمكن أن يكون مفهوماً إلا إذا حملناه على شىء ولهذا يقول هيدجر : « الميزة الرئيسية للفكر تتحدد فى كونه حملا predication »(١) .

وفى تحليلاته للفعل « ليجين » (ينطق) يقول هيدجر : « ليجين يعنى ينطق ويضع »(٢) .

ثم يضيف : « بدون هذا الفهم للفعل ليجين ، فإن الإنسان اليوم لن يعبأ بجسم الموتوسيكل الذى يركبه . لن تكون هناك طائرة ، لن يكون هناك «توربينة» (مجموعة توصيلات كهربائية متعددة ـ وهيدجر يشير بهذا إلى الآلات المستخدمة فى الصناعة) ، لن يكون هناك لجنة للطاقة الذرية . بدون هذا « الليجين » وهذا « اللوجوس » الذى ينتمى إليه لن يكون ثمة مذهب للتثليث فى العقيدة المسيحية . وما كان من الممكن أن يكون ثمة تفسير دينى لمفهوم « الابن » فى العقيدة المسيحية . بدون هذا « الليجين واللوجوس » الذى ينتمى إليه ، ما كان من الممكن أن يكون هنا عصر للتنوير . بدون هذا اللوجوس (أو اللوغوس) ما كان من الممكن أن تقوم مادية ديالكتيكية(٣) .

---

(١) ibid., p. 159

(٢) ibid., p. 255

(٣) ibid., p. 255-256

ويضيف كذلك : « الفعل يتكلم » عند اليونانى يتضمن أن يضع الإنسان شيئاً أمامه . وذلك لأن اللغة العادية فى الكلام العادى لها « موضوع » . وإذا كان اليونانى قد فهم أن للغة وجوداً عاماً وأن هذا الوجود يتحدد ابتداءً من فعل « الوضع » ، فذلك لأن هذا « الوضع » أو « الموضوع » أو « الموضوع أمام المتكلم » ، على نحو مستتر ، فذلك لأن هذا كله أثير إلى نفسه ، إلى الحد القاطع الذى لا يمكن معه أن يتضح معنى « الوجود » — وليس فقط معنى الكلام المتعلق به — ، ولا يمكن أن يتحدد إلا ابتداء من هذا «الوضع» أو ابتداء من هذا « الموضوع » : البحر الجبل ، المدينة ، الجزيرة المعبد ، السماء ، كل هذه « موضوعة » أمامى ويتجلى وجودها ووضعها فى قلب القضية »[1] .

ثم ينبهنا هيدجر فى هذه التحليلات الدقيقة إلى أن اليونانين يفهمون من الفكر ، ليس فقط « الليجين » بل « النوين» كذلك . وذلك لأن كل فكر لا يتطلب فقط وضع الموضوع أمامى ، بل يتطلب كذلك « أخذه فى الحسبان » وهذان الفعلان متلازمان ويستتبع أحدهما الآخر .

وأخيراً فإن هيدجر يربط بين تحليلاته للفظ والنطق والكلام وتحليلاته لكلمة « القضية » pro-position . وذلك لأن المقطع الثانى من هذه الكلمة معناه فى اليونانية وفى اللغات الأوربية « الوضع » .

وهذه التحليلات التى قدمها هيدجر وثيقة الشبه بما سبق أن ذكرناه حول فهم المناطقة العرب للنطق والقضية . فالنطق الذى اشتق منه « المنطق » يعنى عند المناطقة العرب — كما أشرنا إلى ذلك سابقاً — أن نضرب نطاقاً حول معنى اللفظ لنحصره فيه . أما القضية عندهم فهى المقضى فيها . أى أنها

(١) ibid., p. 257

هى التى تحمل قضاء أو حكماً . وهم لا يشترطون لكى يتم الحكم أن يقع التلازم التطابق بين معناه فى الذهن ووجوده فى الخارج أو « حصوله » فى الواقع بحيث يحمل كل حكم مراجعة من جانبنا لمعناه على الواقع . بل يقولون إنه يكفى أن يشتمل الحكم على « إسناد » بين طرفين ، أو على وقوع النسبة بينهما .

وفى هذا يفترق المناطقة العرب عن هيدجر الذى تقوم فلسفته كلها على ما يمكن أن نسميه « بحب معاشرة الأشياء »(١) . ولكنهم يخالفون أيضاً المناطقة الوضعيين الذين رأينا سابقاً أن القضية عندهم لا تشتمل على أى حكم أو إسناد ، بل ورأينا أيضاً أنها لا تشتمل على أى « معنى » بل تقوم فقط على « مغزى » لفظى أو « لوحة لفظية » به أو بها من الإمكانية ما يسمح كل لفظ فيه أو فيها بأن يولّد لفظاً آخر .

وعلم المنطق ، على هذا النحو ، ليس تحليلا للأشياء . بل هو علم عقلى « يبحث فى تحليل صور القضايا التى تعبر عن العلاقات بين الأشياء »(٢) . وهو علم صورى ، بالمعنى الذى حددناه سابقاً لهذه الكلمة ، أى بمعنى أنه البحث الشكلى فى « الصدق » . ولهذا ، فسواء وجهنا أنظارنا إلى الصدق فى لغة الكلام العادى ، أو إلى الصدق فى اللغة العلمية أى لغة العلوم الفزيائية التجريبية ، فإننا لابد وأن نلتق ببناء من القضايا والقوانين والمعارف المتسقة مع نفسها ، المنسجمة انسجاماً داخلياً ، ولكنها لا تتعارض مع

---

(١) أنظر مقدمة فى الفلسفة العامة ، للمؤلف ، الطبعة الرابعة ، ص ٢٩

(٢) S. Alexander : Space, Time and Deity, vol. I, p. p. 176-177

الواقع . وذلك لأن اللغة لا يمكن إلا أن تكون تعبيراً عن الواقع . غير أن علم المنطق من حيث أنه البحث الصورى فى الصدق ، يقنع فقط بملاحظة هذا الانسجام الداخلى للمعارف ، العادية والعلمية على السواء ، ليقف على العلاقات والروابط القائمة بين الأفكار ، ويكتشف طرق الاستدلال المختلفة بينها ، وفقاً لما يسميه هوسرل ، « بالمقولات الحقيقية الموضوعية الصورية للعلوم » .

على أى حال ، فإن مستقبل الدراسات المنطقية فى بلادنا مرتبط تمام الارتباط بتطور الدراسات اللغوية فيها . وإنى لعلى يقين من أنهما سيسيران جنباً إلى جنب وليس من شك فى أن الدراسات المنطقية ستكتسب بهذا عمقاً لم تكن تعرفه من قبل . وهذه هى إحدى الحسنات التى قدمتها الفلسفة الوضعية المنطقية للدراسات الفلسفية فى بلادنا . إذ يبدو أن « مبحث الألفاظ » الذى كان يذكره المناطقة العرب فى كتبهم المنطقيه على أنه مجرد مقدمة للمباحث المنطقية التى تناولوها ، سيحتل من الآن ـ وبفضل الفلسفة الوضعية المنطقية ـ مكان الصدارة فى الدراسات المنطقية المقبلة . وذلك من أجل أن يضع طلاب الدراسات المنطقية والفلسفية أقدامهم على أرض صلبة فى علم المنطق .

كشـــاف

(ا)

(ب)

فهـــرس الموضوعات

1



كتب للمؤلف

١ — L' idée de Transcendance dens la pbilosophie française contemporaine (Peris , 1950)

٢ — Réaliame et Valeur chez Samuel Alexandcr (Paris , 1950)

٣ — أضواء على الفلسفة المعاصرة — مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٨ نفذ

٤ — منطق البرهان — مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٩ نفذ

٥ — باركلى — من سلسلة نوابغ الفكر الغربى — دار المعارف ١٩٦٠ .

٦ — مشكلات ما بعد الطبيعة تأليف بول جانيه وجبريل سياى وترجمة المؤلف — ومراجعة الدكتور محمد مصطفى حلمى — دار الثقافة العامة بوزارة التربية والتعليم — مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦١ نفذ

٧ — حياد فلسفى — من سلسلة المكتبة الثقافية (العدد ٨٣) — دار القلم ١٩٦٢ نفذ

٨ — الفلسفة فى الميثاق — من سلسله المكتبة الثقافية (العدد ١٣٣) دار القلم ١٩٦٥ نفذ

٩ — مقدمة فى الفلسفة العامة — الطبعه الرابعة مزيدة ومنقحة مع فاتحة فى علم الأخلاق — مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٦

١٠ — محاضرات فى الفلسفة الإسلامية — الطبعة الأولى — مكتبة المصريه ١٩٦٦

١١ — تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الإفريقية — الجزء الأول — فى الشمال الإفريقى — الطبعـــة الأولى — مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٦

١٢ — ما هو علم المنطق ؟ دراسة نقديه للفلسفة الوضعية المنطقية . الطبعة الأولى — مكتبة النهضة المصريه ١٩٦٦

كتب تحت الطبع :

١ — تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الإفريقية — الجزء الثانى — مصـــر .

٢ — نحو فلسفة واقعيه .

